Abbé Julio Meinvielle

Conception Catholique de la Politique

1941

INTRODUCTION 5
NATURE MORALE DE LA POLITIQUE 12
DEUX THÉORIES ERRONÉES 14
DIEU, AUTEUR DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE 20
MORALE ET TECHNIQUE POLITIQUE 34
POLITIQUE ET THÉOLOGIE 36
NI INDIVIDUALISME NI ÉTATISME 40
LE PROBLÈME DE LA SOUVERAINETÉ 47
FAUSSE DOCTRINE DE LA SOUVERAINETÉ 50
ORIGINE DIVINE DE LA SOUVERAINETÉ 55
DÉMOCRATISME ET DÉMOCRATIE 59
LA DÉMOCRATIE ET LES CATHOLIQUES 63
DROIT HUMAIN DES RÉGIMES POLITIQUES 66
DE L'OBÉISSANCE AU POUVOIR 80
LA RÉSISTANCE AU POUVOIR ABUSIF 85
DE L'ILLÉGITIMITÉ DU POUVOIR 90
STRUCTURATION SOCIALE ET ÉTATIQUE DE LA VIE POLITIQUE 95
LIBÉRALISME ET SOCIALISME 97
RÉGIME CORPORATIF 104
REPRÉSENTATION PROFESSIONNELLE 107
SUFFRAGE UNIVERSEL 110
RÉGIMES POLITIQUES 112
LA DÉMOCRATIE 116
RÉPUBLIQUE ET DÉMOCRATIE 125
RÉPUBLIQUES MODERNES 128

VERS UN RÉGIME CORPORATIF ET AUTORITAIRE 132
FONCTIONS DE L'AUTORITÉ 141
DOCTRINES ERRONÉES 142
DOCTRINE CATHOLIQUE 144
L'AUTORITÉ CIVILE DANS LA FAMILLE 157
L'AUTORITÉ CIVILE DANS L'ÉCONOMIE 162
ORDRE INTERNATIONAL 166
L'ÉTAT ET L'ÉGLISE 171
CONCLUSION 177

NOTES 184
L'ÉGALITARISME ET L'ÉVANGILE 184
LES TROIS SENS DU MOT DÉMOCRATIE 187
LÉON XIII ET LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE 191

« …De là ces magnifiques chapitres que l'on trouve dans la seconde partie de la Somme théologique sur le pouvoir légitime dans la cité ou dans la nation, sur le droit naturel et sur le droit des gens ; sur la paix et sur la guerre ; sur les lois et sur l'obéissance ; sur le devoir de veiller au bien des particuliers et à la prospérité publique ; et cela aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel.

Lorsque ces principes seront religieusement et inviolablement observés dans la vie privée, dans la vie publique et dans les relations mutuelles des nations, rien ne manquera pour jouir de la paix du Christ dans le règne du Christ, que le monde entier désire avec tant d'impatience. Il est donc souhaitable que l'on tienne en très grande considération les enseignements de saint Thomas d'Aquin, spécialement sur le Droit des gens et sur les lois qui régissent les relations internationales, car on y trouve les fondements de la véritable Société des Nations. »

Pie XI, *Studiorum Ducem*

INTRODUCTION

La politique doit servir l'homme. Telle est la formule qui résume le présent livre. Formule qui dit fort peu et d'une manière fort confuse si l'on ne possède pas une véritable conception de l'homme ; formule qui, au contraire, dit tout, et avec une grande lumière, si l'on possède cette conception authentique.

Le philosophisme et la Révolution, avant de corrompre la politique — et il faut en dire autant de l'économie —, ont corrompu l'homme. L'Église, au contraire, avant de donner une politique chrétienne, a ordonné l'homme et nous a donné le chrétien.

Il est donc essentiel, au seuil de ce livre, d'indiquer ce qu'est l'homme. Car il est manifestement évident que la conception de la politique ne saurait être la même selon que nous faisons de l'homme un simple spécimen de l'échelle zoologique, ou que nous voyons en lui un être éclairé par la lumière de la raison et destiné à une fin éternelle.

Or, l'homme est ceci : un être qui a des besoins matériels, parce qu'il possède un corps, mais qui a surtout des besoins intellectuels, moraux et spirituels, parce qu'il possède une âme immortelle. Et cela ne procède pas d'une considération *a priori*, mais constitue la constatation

de ce que nous observons en nous-mêmes par le sens intime, chez les autres par l'observation, et, par l'histoire, dans tout le cours de l'existence humaine.

Et cela suffirait déjà pour formuler les lois d'une politique humaine, et par là même véritable et mise au service de l'homme. Celle-ci ne serait ni individualiste, ni libérale, ni démocratiste, comme l'imagina Rousseau ; ni organiciste, ni étatiste, comme l'ont imaginé les philosophes et les juristes issus de Hegel. Ce serait une politique humaine. Il n'est pas de terme plus exact ni plus précis pour la qualifier.

Serait-ce également une politique chrétienne ?

Oui, en ce sens que tout cet ordre politique, dérivé d'une juste considération de la nature humaine, est voulu par Dieu et, comme tel, immuable et valable même dans le cas d'une politique chrétienne. Mais il est évident qu'une politique chrétienne, sans altérer ni diminuer les exigences d'une politique purement humaine, est conditionnée par une loi plus haute, qui dérive de principes plus élevés et nouveaux que le christianisme a ajoutés à la nature humaine. La politique chrétienne est donc plus qu'humaine, parce qu'elle satisfait plus pleinement les exigences de l'homme. De même que la vie chrétienne, sans cesser d'être humaine, est quelque chose de plus qu'humain.

Et l'on sait ce que signifie ce « quelque chose de plus ». La vie chrétienne est une vie surnaturelle qui transcende toutes les exigences de toute nature créée ou créable ; elle est une « nouvelle créature dans le Christ » (saint Paul, II Cor. V, 17), qui se greffe sur la nature de

l'homme et la transforme en la divinisant, sans la détruire, de même que la greffe, sans détruire la plante sauvage, en transforme la fécondité.

L'homme surnaturel, ou l'homme catholique, est un homme qui mène une « vie nouvelle » (saint Paul, Romains VI, 4), avec des opérations nouvelles, parce que toutes ses opérations sont divinisées, comme l'est sa nature d'homme.

Sans l'intelligence de ce mystère, tout est absolument absurde dans le catholicisme, parce que tout ce qui s'y trouve reçoit son sens de ce mystère de vie qu'il signifie et qu'il opère.

L'Église visible, par exemple, est un mystère invisible. Pèlerine sur la terre, mêlée d'une certaine manière aux choses de la terre, elle opère l'union invisible des âmes avec le Christ et, par le Christ, avec Dieu.

L'homme catholique n'est pas homme et, en outre, catholique, comme si ce qui est catholique était quelque chose de séparé de sa qualité d'homme, ou de père de famille, d'artiste, d'économiste, de politique. L'homme catholique est une unité. Tout ce qui, en lui, relève de l'homme et de son activité doit être catholique ; c'est-à-dire adapté aux exigences de sa foi et de sa charité chrétiennes.

Le Verbe a assumé toute l'humanité, excepté le péché ; la vie catholique doit assumer et surélever toute la vie humaine, excepté les corruptions provenant de sa faiblesse.

La politique est une activité morale qui naît naturellement des exigences humaines dans la vie terrestre. De là vient que la science politique, qui établit les lois régissant les conditions essentielles de la

cité terrestre, aussi bien que la prudence politique, qui détermine les actions convenant à certaines circonstances concrètes pour atteindre des fins politiques déterminées, doivent se conformer à la vie surnaturelle. De soi, elles se déploient dans un domaine purement humain, avec une autonomie d'action réglée par la raison ; mais tout cet ordre est, dans l'économie présente, surélevé vers la fin surnaturelle que Dieu a assignée à l'homme.

Cette subordination n'est pas purement extrinsèque, comme si la politique se rapportait à une fin supérieure sans être renouvelée intérieurement ; elle doit tendre positivement à la réalisation d'une fin surnaturelle, car elle implique un renouvellement intérieur, une régulation nouvelle. En effet, la politique, tout en demeurant dans l'ordre des réalisations temporelles, doit disposer de moyens supérieurs à ceux de la nature considérée dans l'état de ses seules exigences. La politique chrétienne possède donc une valeur humaine nouvelle et supérieure à celle de la politique simplement considérée comme telle.

Le catholique, en tant que catholique, doit conformer sa vie politique aux exigences de sa droite raison, éclairée par la foi. Pour cela, il lui est nécessaire de connaître d'une manière réfléchie les exigences de sa foi dans son activité de membre de la collectivité.

D'autre part, les conditions présentes de la vie politique réclament avec une urgence particulière que le catholique connaisse la doctrine catholique sur la politique. Mais cette connaissance, outre qu'elle doit être réfléchie, doit pénétrer l'essence de la réalité politique et ses multiples rapports de causalité : elle doit être d'ordre métaphysique.

La pure accumulation des théories et des faits politiques, ce que l'on appelle l'actualité politique, est nuisible si l'on ne possède pas la métaphysique de la politique ; du moins cette métaphysique naturelle de l'intelligence humaine, ce que saint Thomas appelle le sens commun, aujourd'hui complètement détruit par des perversions idéologiques presque invraisemblables. Le fait est contingent, individuel, lié aux exigences dissolvantes de la matière qui divise et individualise ; même lorsqu'il se multiplie et se systématise en lois formulées empiriquement, il demeure privé de toute explication ontologique. Il pourra être recensé, mais jamais expliqué.

Les faits reçoivent leur explication à la lumière des principes ontologiques ; les faits politiques, à la lumière des principes ontologiques de l'être humain. À la lumière de ces principes, l'observation et l'interprétation de ces faits sont nécessaires pour considérer les conditions de fait d'une cité concrète et déterminée. La métaphysique n'exclut pas l'observation empirique ; bien au contraire, elle l'exige, mais elle l'exige soutenue en son propre sein. Lorsque nous disons métaphysique, nous ne désignons pas quelque chose d'inextricable, d'inaccessible au commun des hommes ; nous nous référons simplement à la sagesse qui considère les principes de l'être. Cette sagesse, que possède spontanément tout homme qui n'a pas délibérément corrompu sa propre intelligence, observe les faits, les apprécie et assigne à chacun d'eux la place qui lui revient dans la hiérarchie.

Le signe le plus caractéristique et le plus grave de la décomposition du monde moderne est précisément cette guerre faite à la sagesse qui contemple les principes de l'être.

De là vient que le monde moderne soit une foire de phénomènes érigés en absolus, appelés État, Individu, Liberté, Souveraineté, Révolution, Égalité, Fascisme, Démocratie, Droite, Gauche, Centre. Chacun de ces phénomènes, sublimé jusqu'à l'absolu, lutte d'une manière désordonnée pour imposer sa domination tyrannique. Et l'être humain comme l'être divin périssent, victimes de cette lutte insensée et chimérique de phénomènes. Avec Dieu et l'homme périssent également toutes les valeurs humaines, y compris la politique.

En nous plaçant sous la lumière du Docteur Commun, saint Thomas, et en considérant, sous cette lumière, les faits que relève l'observation, nous entreprendrons cette étude de la politique, que nous examinerons en quatre chapitres :

Premier chapitre : Nature morale de la Société politique.

Deuxième chapitre : La société et l'État dans la réalisation effective du bien commun.

Troisième chapitre : Fonctions et attributions de l'État.

Dans ces chapitres, nous condenserons les principes fondamentaux de la communauté politique, afin qu'il y ait gouvernement sans tyrannie. Simplement, afin qu'il y ait gouvernement. Car ce n'est que dans la mesure où celui-ci défaille par défaut ou par excès qu'il y a tyrannie. Afin qu'il y ait une recherche constante et permanente du bien commun, de ce bien commun, fruit du règne public de la justice, seul capable de produire à son tour le don divin de la paix, laquelle est, même parmi tous les biens terrestres et passagers, « le plus agréable

dont on puisse parler, le plus désirable de tous ceux que l'on puisse souhaiter, et le meilleur que l'on puisse trouver » (saint Augustin).

NATURE MORALE DE LA POLITIQUE

S'il est toujours difficile de déterminer la nature d'une chose, la difficulté est plus grande encore lorsqu'il s'agit de réalités morales telles que la politique.

Avant tout, il faut remarquer que, bien que notre étude porte ici exclusivement sur la science politique, nous ne laissons pas de côté ce qui relève proprement de la prudence politique, c'est-à-dire de la politique dans son acception véritable, laquelle considère la formation, la structure et le gouvernement des sociétés humaines dites politiques.

Et voici la question que nous nous posons : le fait des sociétés politiques est-il un phénomène naturel, régi par des lois fixes et invariables, comme, par exemple, la formation des cristaux qu'étudie la cristallographie ; ou bien est-il un produit artificiel de l'activité de l'homme, comme peuvent l'être un tableau, une machine ou un quelconque artefact, que l'homme peut, selon son entier arbitre, faire ou ne pas faire, faire de telle manière ou de telle autre ; ou bien est-il enfin un fait spécifiquement humain, appartenant à l'ordre moral, comme le sont les actes des vertus de tempérance ou de force, que

l'homme ne peut omettre d'accomplir sans enfreindre les lois de la conduite ?

La question consiste à déterminer si la science politique est une science naturelle comme la biologie, qui recherche la constitution des êtres vivants ; ou un pur art comme la construction navale, qui tend à construire convenablement un navire sans considérer la rectitude morale de l'action de construire ; ou si elle est en réalité une éthique qui embrasse et règle l'activité spécifique de l'homme, celle qui ne peut légitimement se soustraire au domaine du bien et du mal.

En supposant, comme il est évident et comme personne ne le nie, que les sociétés dites politiques ne se réalisent que parmi les hommes, il faudra examiner quelle sorte de tendances de l'homme leur donne l'existence : des tendances fixes et invariables, comme celles qui portent l'abeille à construire sa ruche ; une action libre et arbitraire, comme celle qui pousse l'homme à fabriquer un artefact ; ou bien une action spécifiquement humaine, librement exercée, quoique obéissant aux exigences profondes de la nature humaine elle-même.

Car, si nous observons les actions qu'accomplit l'homme, nous pouvons les classer en trois grandes catégories. Dans la première, nous pouvons ranger toutes les actions qui s'accomplissent en lui nécessairement, indépendamment de sa volonté, comme, par exemple, son activité physico-chimique et biologique : elles relèvent des diverses sciences qui formulent les lois régissant cette activité fixe et invariable.

Dans une deuxième catégorie, nous pouvons inclure les actions de l'homme qui sont ordonnées à la production de choses, telles que les

œuvres mécaniques ou artistiques. Il accomplit librement ces actions, sans être contraint de les accomplir par aucune exigence de sa nature rationnelle, de sorte que, même s'il cessait de les accomplir ou s'il les accomplissait de telle manière plutôt que de telle autre, il ne violerait pas les préceptes de sa nature rationnelle d'homme.

Il existe enfin une troisième catégorie d'actions que l'homme, s'il est vrai qu'il les pose librement, se voit néanmoins poussé à accomplir en vertu de sa nature rationnelle, laquelle lui dicte impérativement qu'il doit les accomplir et qu'il ne peut s'en abstenir. Ces actions recherchent la perfection de l'homme en tant que tel.

Il existe donc trois ordres : celui de la nature physique, celui des œuvres de l'art et celui de la conduite morale. Dans lequel de ces trois ordres devons-nous ranger la politique ? De la réponse apportée à cette question dépend toute théorie politique.

DEUX THÉORIES ERRONÉES

Bien qu'il puisse paraître anachronique de mentionner ici l'Action française, rien n'est plus propre à fixer une position définie sur la présente question.

L'Action française, féconde école d'observateurs vigoureux, conçoit la politique comme une science physique qui constate les phénomènes de la nature et les ordonne en lois, de la même manière que la botanique ou la cristallographie. La société ne serait pas une réalisation libre de l'homme actualisant les virtualités sociales déposées

dans son être, mais le produit nécessaire d'instincts nécessaires, comme dans le cas des fourmilières.

« La société, disent-ils, est fondée sur ce qu'il y a de plus stable et de plus ferme dans notre nature, sur l'instinct de conservation qui exprime les nécessités élémentaires de la vie. Cet instinct de conservation, inséparable de l'instinct familial, nous détermine à défendre notre vie et celle de nos enfants ; il nous fait désirer qu'elle soit garantie contre la misère et, pour cela, fonde d'abord la propriété, puis l'hérédité ; il nous fait en outre désirer qu'elle soit défendue contre les dangers qui l'environnent et, pour cela, fonde la société. Il n'y a dans tout cela aucun effort vertueux, aucune intervention de la volonté au sens moral de ce mot. »

Ainsi se trouve éliminé de la fondation et de la structure de la société l'élément de vertu, puisqu'aucune détermination libre n'y intervient. La vertu étant exclue, il en résulte que la vie politique est étrangère à la justice et aux préceptes évangéliques. Sa fin spécifique ne sera pas le bien commun temporel, comme l'enseigne la morale chrétienne, mais l'intérêt national, c'est-à-dire la réalisation, par tous les moyens possibles, bons ou mauvais, de ce qui paraît servir à la « restauration monarchique » de la France.

Toute la politique se réduira, non pas à obtenir la vie parfaitement vertueuse de la société, le *totum bene vivere* (**la vie bonne dans sa totalité**) des scolastiques, mais à « assurer la bonne marche des affaires matérielles de la nation, équilibrer son budget, garantir la défense nationale par une artillerie de qualité ».

Il en résulterait que la politique est aussi indépendante de la morale que le fonctionnement du pancréas.

Bien qu'inspirés par d'autres courants philosophiques, le machiavélisme et le fascisme présentent de grandes affinités avec l'idéologie maurrassienne.

Machiavel, privé de toute intelligence religieuse et imbu des conceptions gréco-romaines de la vie, voit dans la patrie l'unique grandeur spirituelle capable d'inspirer et d'engendrer la gloire, l'héroïsme, le travail et la création. La patrie est une divinité sur l'autel de laquelle tout doit être immolé. Tout ce qui est accompli pour elle est permis, et les actions qui, dans la vie privée, seraient mauvaises deviennent magnanimes si elles sont accomplies pour la patrie. La raison d'État, la fameuse raison d'État, porte en elle sa pleine justification.

Poursuivant partiellement cette tendance machiavélienne, le fascisme, dirigé par une volonté d'acier et fondé sur une intelligence de la réalité immédiate, se propose de réaliser la grande Italie, héritière à part entière de la Rome impériale. Cette grande Italie, formée non d'individus, mais de corps sociaux tous engagés dans une production harmonieuse, serait pratiquement supra-humaine.

La définition que Benito Mussolini lui-même donne du Fascisme dans l'*Enciclopedia Italiana* reflète d'une manière impossible à équivoquer cette exaltation démesurée de l'État. « Le libéralisme, dit-il, niait l'État au profit de l'individu particulier ; le fascisme réaffirme l'État comme la véritable réalité de l'individu. Et si la liberté doit être l'attribut de l'homme réel et non du fantoche abstrait auquel songeait le

libéralisme individualiste, le fascisme se prononce en faveur de la liberté. Il est pour la seule liberté qui puisse être une chose sérieuse, la liberté de l'État et de l'individu dans l'État, puisque, pour le fasciste, tout est dans l'État et rien d'humain ou de spirituel ne se trouve hors de l'État, et moins encore n'a de valeur. En ce sens, le fascisme est totalitaire, et l'État fasciste, synthèse et unité de toutes les valeurs, interprète, développe et renferme en puissance toute la vie du peuple. »

Il existe cependant, sous l'aspect qui nous intéresse ici, une différence entre l'idéologie de l'Action française et l'idéologie machiavélienne-fasciste. La première est amorale ; la seconde, immorale, parce qu'elle établit la raison d'État comme norme de moralité.

Mais l'une et l'autre s'accordent à exalter la notion d'État, faisant ainsi revivre l'étatisme païen. On appelle étatisme toute conception politique dans laquelle l'homme est totalement subordonné à l'État comme la partie au tout. De même que les racines et les autres parties de l'arbre n'ont de raison d'être qu'en tant que parties du tout, ainsi en va-t-il de l'homme, membre de la société politique. L'État peut le sacrifier souverainement, selon ce qui convient le mieux à ses intérêts. Et, selon les particularités historiques dans lesquelles il se réalise, cet étatisme porte les noms de fascisme, absolutisme, bolchevisme, communisme platonicien, césarisme, etc.

Au physicisme de l'Action française s'oppose diamétralement l'individualisme de Rousseau.

Pour Rousseau, l'homme est né libre, de la liberté du sauvage dans une forêt, et il doit demeurer essentiellement tel.

Tous les hommes étant libres, il existe entre eux l'égalité arithmétique la plus absolue, la moindre subordination étant inconcevable et injuste.

Comme, d'autre part, la société politique est inévitable, Rousseau cherche à la construire de telle sorte que nul ne soit lésé dans sa liberté et son égalité essentielles. Il imagine à cette fin un contrat social par lequel les hommes, jusque-là libres, se déterminent à vivre en société. Ce qui est singulier dans ce pacte, c'est qu'il n'abolit pas la liberté individuelle des contractants, parce que ceux-ci, en se donnant à tous, ne se donnent à personne, et, en second lieu, parce qu'en se soumettant au grand moi commun, à la Volonté Générale qui en résulte, ils se soumettent à eux-mêmes.

La Volonté Générale est la volonté du peuple souverain, c'est-à-dire de la multitude considérée numériquement. D'où il suit que tous les droits et toutes les obligations sont engendrés par le nombre.

Chez Rousseau, patriarche du libéralisme, la société est un produit artificiel élaboré par l'individu pour assurer son intangible liberté individuelle.

Si nous examinons empiriquement la conception politique de Rousseau et celle de l'Action française, nous les trouvons complètement opposées. Celle-ci fait de la politique une physique ; celui-là, un simple art. L'un la fait dériver intégralement de la volonté libre de l'homme, comme s'il s'agissait d'un quelconque artefact ; l'autre affirme qu'elle est le produit d'une fonction naturelle, comme

celle du pancréas, sans connexion avec la volonté de l'homme. L'Action française lui assigne, comme raison d'être, l'intérêt collectif ; Rousseau, la liberté individuelle.

Artificialisme, libéralisme, individualisme chez Rousseau ; physicisme, étatisme dans l'Action française.

Cependant, une considération d'ordre métaphysique démontre que ces deux conceptions, bien que distinctes, ne sont pas, en réalité, irréductibles. L'une et l'autre, de même que l'autonomisme kantien, impliquent l'adoration de l'homme, avec cette légère différence que, dans l'une, ce sont ses tendances individuelles qui sont flattées, tandis que, dans l'autre, ses tendances sociales sont exaltées.

Daniel Rops souligne, dans *Le monde sans âme*, cette commune dérivation de tous les systèmes modernes, en apparence antagonistes. « La nature humaine, dit-il, est faite de telle sorte qu'elle réclame impérieusement l'existence d'un absolu ; si elle ne le place pas en Dieu, elle le glorifiera en elle-même ; soit dans l'individu, soit dans les concepts qui en dérivent, comme la race, la nation, l'État. »

Et l'absurdité de ces deux conceptions consiste précisément à faire un dieu de l'individu ou de l'État. Dans le premier cas, on sacrifie l'État et l'on aboutit à l'anarchie ; dans le second, on sacrifie l'individu et l'on intronise l'absolutisme.

C'est l'éternel balancement d'une société qui a répudié Dieu, le Dieu vivant et véritable qui « assigna à toutes les nations celui qui les gouvernerait » (Ecclésiastique, XVII, 14).

DIEU, AUTEUR DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE

C'est pourquoi le Catholicisme seul, qui établit efficacement la transcendance de Dieu au-dessus de toute créature et l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de son Créateur, peut nous sauver de l'absurdité de ces conceptions.

Il est vrai que la liberté dont l'homme est doué constitue une perfection spécifique de sa nature, et une perfection très excellente ; mais elle n'est pas **la perfection**. La perfection est la plénitude rationnelle, c'est-à-dire l'accomplissement de ces actions qui sont proportionnées à la raison, principe spécificateur de son agir, lorsqu'il s'agit d'une perfection purement humaine ; ou de celles qui sont proportionnées aux motions divines, lorsqu'il s'agit de la perfection surnaturelle, gratuitement accordée à l'homme par la Cause Première.

L'homme doit aspirer à sa perfection ; il ne naît pas en la possédant, mais il peut l'acquérir ; son intelligence et sa volonté ont des capacités en quelque manière infinies, comme l'Être qui est leur objet adéquat.

Mais, relativement à cet Être, il se trouve à l'état de pure possibilité, comme une table rase sur laquelle rien n'est écrit (*Somme théologique*, I, q. 79, a. 2). Il doit atteindre sa perfection par ses actes, en tendant vers l'Être qui est hors de lui. Par ses actes libres ; mais il ne suffit pas qu'ils soient libres pour qu'ils le perfectionnent : ils doivent être des actes bons librement accomplis.

La possibilité de mal agir n'appartient pas à la perfection de sa liberté ; elle en est plutôt la faiblesse, de même que se tromper et errer constituent une faiblesse de son intelligence. De là vient qu'il soit d'une absurdité contraire à l'homme de faire résider sa perfection dans l'absence de limites de sa liberté, comme s'il était doué d'un pur autonomisme.

L'homme est soumis à une loi antérieure à lui, qui l'accompagne dans son existence ; et cette loi, loin de l'abaisser, constitue sa gloire, parce que, intrinsèquement requise par la perfection propre de son être, elle est la garantie de son perfectionnement. Inversement, tout pur autonomisme, précisément parce qu'il ne correspond pas aux exigences réelles de sa structure interne, le violente, le dégrade et le détruit. Ce serait comme soustraire le monde des astres aux lois qui conditionnent leur mouvement : dans l'un et l'autre cas, la conséquence inévitable est le chaos.

Il existe donc une loi éternelle dans l'Intelligence du Créateur, qui ordonne les principes d'être et d'action auxquels doivent se conformer tous les êtres créés par Lui. Cette loi éternelle, en tant qu'elle est gravée dans l'essence même des choses, reçoit le nom de loi naturelle.

La loi naturelle, participation de la loi éternelle, n'est donc pas quelque chose d'extérieur aux choses, qui leur serait imposé du dehors. Elle est leur propre constitution interne ajustée à un mode spécifique d'agir. Elle est reçue comme l'être lui-même est reçu : par le même acte créateur. En ce sens, elle est immanente, parce qu'elle se trouve identifiée à la nature de la chose.

Parmi les êtres créés, certains, privés d'intelligence et de liberté, sont physiquement nécessités dans leur opération, de telle sorte qu'ils ne peuvent vouloir agir autrement que selon ce qu'exige leur nature. À la suite de saint Thomas, on peut répartir ces êtres en trois grandes hiérarchies, qui comprennent les corps inanimés, les plantes et les animaux. La loi naturelle comporte chez eux une nécessité physique qu'ils ne peuvent enfreindre.

L'homme, doué d'intelligence et, par conséquent, de liberté, possède lui aussi une nature spécifique soumise à un mode normal ou naturel d'agir, c'est-à-dire exigé par sa nature. Ainsi, sa nature d'homme exige qu'il aime ses parents, qu'il ne nuise à personne, qu'il pense droitement sans s'écarter de la vérité. Ce que sa nature exige constitue en lui la loi naturelle, laquelle, en tant qu'elle se trouve dans l'Intelligence ordonnatrice de Dieu, est appelée loi éternelle.

Cette loi ne le soumet pas physiquement comme il en va des autres êtres inférieurs ; bien qu'elle exige de lui un mode déterminé d'agir, il peut vouloir agir autrement ; il peut la contrarier et l'enfreindre. Elle n'impose qu'une nécessité morale qu'il ne doit pas enfreindre, mais qu'il peut enfreindre.

Si l'homme, dans son agir, se conforme à la loi naturelle, il agit vertueusement ; s'il ne s'y conforme pas, il agit vicieusement. À la loi naturelle, dit saint Thomas (I-II, q. 94, a. 3), appartient tout ce à quoi l'homme est incliné par sa nature. Or chacun est incliné à l'opération qui lui convient selon sa forme, comme le feu à l'action de chauffer. L'âme rationnelle étant la forme propre de l'homme, il existe en tout homme une inclination naturelle à agir selon la raison, c'est-à-dire vertueusement.

On sait que ce n'est pas toute inclination quelconque, mais seulement l'inclination à agir selon la raison qui peut être considérée chez l'homme comme une loi imposée par sa nature.

Ainsi, les mauvaises inclinations qui procèdent de sa nature viciée, loin de pouvoir être considérées comme relevant de la loi naturelle, doivent être regardées comme violant cet ordre admirable que proclament les essences mêmes des êtres.

Et, dans l'homme, la raison est comme une lumière par laquelle il discerne ce qui est bon et ce qui est mauvais. Et cette lumière est comme une impression, dans l'homme, de la lumière divine qui a assigné ses limites à chaque chose.

Saint Thomas a fixé cette doctrine avec une simplicité merveilleuse, dont la beauté ne saurait être surpassée. Il démontre ainsi l'existence de la loi éternelle :

« La loi, conformément à ce que nous avons exposé dans la question précédente, n'est autre chose que le dictamen de la raison pratique du prince qui gouverne une communauté ou société parfaite. Or il est évident, si l'on admet — comme nous

l'avons déjà prouvé — que le monde est gouverné par la Divine Providence, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine ; par conséquent, cette raison du gouvernement et de l'ordination de toutes choses, existant en Dieu comme dans le souverain monarque de tout l'univers, possède le caractère de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps, mais que toutes ses conceptions, comme il est écrit au livre des Proverbes, sont éternelles, il faut nécessairement appeler éternelle cette loi qui régit les destinées du monde. » (*Somme théologique*, I-II, q. 91, a. 1).

Et le Docteur Angélique démontre aussitôt comment cette loi éternelle, en tant qu'elle est imprimée dans la nature rationnelle de l'homme, est appelée loi naturelle :

« La loi, par son caractère de règle et de mesure, peut se trouver dans un sujet de deux manières : en tant que ce sujet règle et mesure ; ou en tant que ce sujet est réglé et mesuré. Car une chose participe d'une règle ou d'une mesure en tant qu'elle est réglée ou mesurée. Or, toutes choses étant soumises à la Divine Providence, et par conséquent réglées et mesurées par la loi éternelle — ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit dans l'article précédent —, toutes participent de quelque manière à la loi éternelle, à savoir en tant que l'impression de cette loi dans leurs natures les pousse à agir et les dirige vers leurs fins respectives.

Dans cet ordre de sujétion à la Divine Providence, l'homme excelle parmi les autres êtres, parce qu'il ne participe pas seulement comme eux à cette influence, mais qu'il est capable d'exercer une providence sur lui-même et sur les autres. Il

participe donc de la raison éternelle ; celle-ci le pousse à agir et l'oblige à chercher et à suivre la voie qui le conduit à sa destinée. Et une telle participation de la loi éternelle dans les êtres rationnels est ce que l'on appelle la loi naturelle. Voilà pourquoi le Psalmiste, après avoir chanté : "Offrez à Dieu un sacrifice de justice", comme si on lui demandait quelles sont les œuvres de justice, ajoute : "Beaucoup disent : qui nous montrera le bien ?" Et, en réponse à cette question, il nous dit : "La lumière de votre visage, Seigneur, est imprimée dans nos esprits" ; comme si la lumière de la raison naturelle, par laquelle nous discernons le bien et le mal — tel est l'objet et la fin de la loi naturelle —, n'était autre chose qu'une certaine impression de la lumière divine dans l'homme. Il en résulte que la loi naturelle n'est rien d'autre qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable. » (*Somme théologique*, I-II, q. 91, a. 2).

Par cette loi naturelle est gravé dans la raison de tout homme l'ordre de la moralité, c'est-à-dire de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, de ce qu'il doit faire et de ce qu'il doit éviter ; et cet ordre y est gravé de telle sorte que, dans ses énoncés les plus universels, il ne peut être arraché du cœur humain. Nous transcrivons textuellement l'exposé du Docteur Angélique, parce que son mode de raisonnement est souverainement instructif et éducatif pour les intelligences modernes déviées.

« **Font partie du contenu de la loi naturelle — nous l'avons déjà dit — premièrement certains préceptes absolument universels, connus de tous ; ensuite d'autres, plus secondaires et particuliers, qui sont comme les conclusions immédiates de ces premiers principes. En ce qui concerne donc les préceptes absolument**

universels, la loi naturelle ne peut en aucune manière être abolie du cœur humain dans l'ordre purement cognitif ; elle peut cependant l'être dans l'ordre pratique et relativement à quelque cas particulier, lorsque les passions ou la concupiscence désordonnée font obstacle à l'application de la loi des principes à telles actions particulières.

En ce qui concerne les préceptes secondaires, la loi naturelle peut arriver à disparaître du cœur de l'homme, à cause de mauvaises persuasions — de même que, dans le domaine spéculatif, des erreurs peuvent se produire relativement aux conclusions mêmes qui sont nécessaires —, ou en raison de la dépravation des mœurs et de la perversion des habitudes ou dispositions naturelles qui poussent au bien, comme le démontre le fait que, pour certaines populations, le vol n'était pas considéré comme une injustice et que les péchés contre nature — l'Apôtre en rend témoignage — étaient regardés comme licites. » (*Somme théologique*, I-II, q. 94, a. 6).

Nous ne pouvons aborder directement la politique sans transcrire un article d'une très grande importance et tout rempli de lumière, dans lequel saint Thomas établit que la loi naturelle contient divers préceptes qui occupent des places différentes dans une hiérarchie de valeurs. Cet article revêt une importance capitale pour notre étude, non seulement parce qu'il indique le point précis d'union entre la société politique et la loi naturelle, mais encore parce qu'il compare et met en relation ce point avec les autres droits naturels de l'homme. Il s'exprime ainsi :

« De même que l'être est, dans tout ordre de choses, ce qui tombe en premier sous l'appréhension de la raison spéculative, ainsi le bien est ce que saisit en premier lieu la raison pratique, ordonnée à l'action. Puis donc que tout agent agit en vue d'une fin et que la fin a raison de bien, le premier principe de l'ordre pratique devra être celui qui se fonde immédiatement sur la notion de bien : "le bien est ce que tout être désire". Voici donc formulé le premier précepte de la loi : "il faut faire le bien et éviter le mal". Sur ce premier précepte se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle, de telle sorte que tout le reste de ce qui doit être fait ou évité aura le caractère et la nature de précepte naturel dans la mesure où la raison pratique le juge naturellement comme un bien humain.

Mais, d'autre part, puisque le bien a raison de fin et le mal raison de contraire, l'intelligence percevra comme bien et, par conséquent, comme devant nécessairement être pratiqué, tout ce vers quoi l'homme éprouve une inclination naturelle ; et comme un mal qu'il faut à tout prix éviter, tout ce qui contrarie et s'oppose à ce bien. L'ordre des préceptes de la loi naturelle sera donc entièrement parallèle à l'ordre des inclinations naturelles. Voyons cet ordre.

Il y a premièrement dans l'homme une inclination vers un bien qui relève de sa nature ; inclination commune à tous les êtres, puisque tous désirent leur propre conservation selon les exigences de leur nature propre. Correspondant à cette inclination, il faut faire entrer dans la loi naturelle tous les préceptes qui se rapportent à la conservation de la vie de l'homme ou qui tendent à empêcher les maux contraires à cette vie.

Il existe une seconde inclination — elle aussi issue de la nature humaine, mais considérée en tant que celle-ci participe de ce qui est commun aux autres animaux — vers un bien plus particulier, plus concret. Conformément à cette inclination, appartiendront à la loi naturelle toutes les prescriptions qui concernent ce que la nature enseigne à tous les animaux : la procréation ou perpétuation de l'espèce, la formation et l'éducation des enfants, et autres choses semblables.

Enfin, il se trouve dans l'homme une troisième inclination qui lui est propre, fruit de sa nature particulière, rationnelle et spécifique, vers un bien plus propre encore et plus concret : la connaissance des vérités divines et la vie en société. En correspondance avec cet ordre des inclinations naturelles, seront des préceptes de la loi naturelle ceux qui proscrivent l'ignorance et réprouvent les injustices sociales qui brisent la paix de la cité, etc. » (*Somme théologique*, I-II, q. 94, a. 2).

Ces prémisses indispensables étant posées — car c'est de la négation de la loi éternelle que procèdent tous les égarements modernes dans l'ordre moral —, il est facile de démontrer que la société politique est exigée par la nature de l'homme, c'est-à-dire qu'elle relève de la loi naturelle.

Personne n'a démontré avec plus de perfection que saint Thomas, dans l'opuscule *De Regimine Principum* (**Du Gouvernement des Princes**), que la société politique est postulée par les racines mêmes de la vie de l'homme, parce que, sans elle, celui-ci ne peut atteindre sa perfection propre dans le triple ordre matériel, intellectuel et moral. Suivons le Docteur Angélique dans ses raisonnements.

L'homme vient au monde dans un état de dénuement, sans que la nature le pourvoie de nourriture, d'un vêtement de peau, ni de moyens de défense tels que les dents, les cornes, les griffes ou, du moins, l'agilité dans la fuite. Il est vrai qu'à la place de tout cela il est pourvu de la raison, au moyen de laquelle il peut se procurer, par le travail de ses mains, tout ce dont il a besoin ; mais un seul homme n'y suffit pas : plusieurs doivent donc s'unir en société.

En outre, chez les autres animaux, il existe comme une aptitude naturelle déposée en eux pour discerner ce qui est utile de ce qui est nuisible. Ainsi la brebis reconnaît instinctivement dans le loup un ennemi, et d'autres animaux connaissent, grâce à cette aptitude, certaines plantes médicinales et tout ce qui leur est nécessaire pour vivre.

L'homme possède lui aussi la connaissance naturelle de ce qui lui est nécessaire pour vivre, mais seulement d'une manière générale ; pour parvenir à connaître les choses particulières nécessaires à la vie humaine, il doit user de sa raison en partant de principes universels. Or il n'est pas possible qu'un seul homme atteigne, par sa raison, toutes les connaissances de cet ordre ; il lui est donc nécessaire de vivre en société avec beaucoup d'autres afin qu'ils s'entraident mutuellement et puissent se consacrer à des recherches rationnelles spécialisées, l'un à la médecine, etc.

Il est si vrai que l'homme ne peut atteindre sa perfection qu'en bénéficiant de tous les biens matériels, intellectuels et moraux produits par les autres membres de la collectivité sociale, qu'il possède à cette fin le langage, grâce auquel il peut entretenir avec ses semblables un commerce bien plus étroit que celui de tout autre animal vivant en

groupe, comme la grue, la fourmi et l'abeille. Cette considération fait dire à Salomon dans l'Ecclésiaste, IV, 9 : « Mieux vaut être deux qu'un seul, car chacun bénéficie de la compagnie de l'autre. »

Et que l'on ne dise pas que l'homme pourrait obtenir ces biens dans la société domestique ; car, s'il est vrai que celle-ci seule peut lui fournir le strict indispensable à une vie rudimentaire, elle ne peut les lui procurer avec la suffisance requise, pas plus qu'elle ne peut lui assurer certains biens intellectuels et moraux qui sont le fruit de longues études et se transmettent par tradition.

Que l'on ne croie pas davantage que la raison d'être de la société politique repose uniquement sur l'indigence dans laquelle l'homme naît actuellement ; elle procède de sa condition sociale innée de créature intelligente et libre, de sorte que, comme l'explique saint Thomas (*Somme théologique*, I, q. 96, a. 4), même dans l'état d'innocence les hommes auraient vécu socialement, et certains auraient exercé le commandement sur d'autres.

De tout cela il s'ensuit que la société politique est un produit naturel, c'est-à-dire requis par les impulsions sociales déposées en tout homme. Donc Dieu, auteur de la nature humaine, est auteur de la société politique.

L'artificialisme de Rousseau et l'agnosticisme de Maurras sont ainsi radicalement exclus de la science politique.

Observons, contre Maurras, que cette impulsion sociale n'est ni forcée ni aveugle comme un instinct. Saint Thomas a employé une formule lumineuse pour en expliquer la nature : il dit qu'il existe une inclination à la vie sociale comme aux vertus (*Commentaire sur la*

Politique, I, 1). C'est-à-dire que, de même que Dieu a placé dans la volonté de l'homme certaines inclinations qui nous rendent capables d'agir vertueusement et nous y poussent — inclinations qui ne nous contraignent pas et auxquelles nous pouvons résister —, de même en est-il de l'impulsion qui nous porte à la vie sociale.

Cette observation nous indique déjà que la réalité politique est essentiellement éthique dans sa constitution interne même, puisque le mouvement qui la fonde n'est ni la volonté libre pure ni un instinct contraignant, mais un mouvement intrinsèquement moral et moralement obligatoire. De même qu'il est obligatoire de tendre à sa propre perfection, de même la vie en société est obligatoire. C'est donc l'ordre moral qui donne l'existence à la vie politique et qui la régit.

Approfondissons l'analyse de la structure métaphysique de la réalité politique afin de voir comment, dans sa moelle même, elle est une réalité morale. Nous découvrirons en même temps la loi fondamentale unique de toute société politique : le bien commun temporel.

En analysant les tendances profondes de l'homme et l'indigence potentielle dans laquelle il vient au monde, nous disions que son incorporation à une société est nécessaire afin qu'elle lui assure les choses indispensables à la vie, *ea quae sunt vitae necessaria* (**les choses qui sont nécessaires à la vie**) ; cette société, dont la constitution ne nous intéresse pas ici, est la famille, avec sa triple ordonnance de société conjugale, parentale et domestique.

Mais comme, à elle seule, elle ne peut lui assurer que ce qui est strictement indispensable, nous disions qu'une société plus vaste est

nécessaire, dans laquelle les familles se rassemblent afin d'obtenir une parfaite suffisance de vie, *vitae sufficientiam perfectam* (**une parfaite suffisance de vie**).

Or, quelle est la nature de ce bien que l'homme recherche dans la communauté sociale ? C'est tout d'abord un bien que ni la famille ni les sociétés particulières ne peuvent lui procurer par elles-mêmes ; c'est donc un bien supra-individuel et supra-familial, c'est-à-dire un bien commun. En outre, c'est un bien actuellement exigé par l'indigence de l'homme dans sa condition terrestre ; c'est donc un bien commun temporel.

Un bien ; mais de quelle nature ? Matériel, moral, spirituel, surnaturel ? L'analyse qui nous a découvert la nécessité naturelle de la société politique nous découvre pareillement la nature de ce bien.

L'homme, répétons-le, se sent incliné par nature à la vie sociale, puisque c'est seulement en elle qu'il peut atteindre sa perfection. En quoi consiste sa perfection ? L'homme atteint sa perfection dans la plénitude rationnelle, c'est-à-dire dans l'achèvement de tout son être qui, s'il est corps, est aussi et surtout une âme intelligente, douée de capacités intellectuelles et morales.

Le bien que la société politique doit donc procurer à l'homme est le bien du composé tout entier : le bien humain. Des biens économiques et matériels, sans aucun doute ; mais aussi des biens intellectuels et moraux. Ceux-ci surtout, parce que ce sont eux qui spécifient l'homme et l'élèvent au-dessus de toute l'échelle des êtres inférieurs. Et les biens économiques eux-mêmes doivent être subordonnés aux biens spirituels ; car, dans l'homme, le corps est subordonné à l'âme, et

les opérations végétatives et sensitives sont requises en tant qu'elles sont nécessaires à l'exercice de la vie purement intellective (*Somme théologique*, I, q. 76, a. 5).

C'est pourquoi Léon XIII observe que « si une société ne recherche que les avantages extérieurs, l'élégance et l'abondance des biens de la vie ; si elle fait profession de mépriser Dieu dans l'administration de la chose publique et de ne point se préoccuper des lois morales, elle s'écarte criminellement de sa fin et des prescriptions de la nature, et n'est pas en réalité une société et une communauté humaines, mais une simulation mensongère de société ».

Qu'on remarque que si cette fin morale est négligée, on ne pèche pas seulement contre la religion, mais contre la fin même de la société. On pèche jusque dans l'ordre purement politique. Car la fin propre de la politique est d'assurer le *totum bene vivere* (**la vie bonne dans sa totalité**), la pleine vie bonne de la communauté sociale. On pourrait même démontrer que si la politique tend uniquement à procurer les biens économiques au détriment des biens moraux, elle se corrompra à tel point qu'elle deviendra incapable de procurer même les biens économiques. Car, puisque leur subordination aux biens moraux leur est essentielle, ils se corrompent lorsqu'ils sont privés de cette condition essentielle. C'est précisément le cas des sociétés politiques modernes, si profondément immergées dans le matérialisme qu'elles en sont arrivées à rendre impossibles les simples conditions matérielles de la vie.

MORALE ET TECHNIQUE POLITIQUE

Il convient ici de prévenir une conception étroite et erronée que quelqu'un pourrait se former de la nature morale de la politique. L'erreur pourrait provenir de ce que, pour beaucoup, la morale, loin d'être une réalité profondément humaine qui se confond avec les exigences les plus nobles de la nature rationnelle de l'homme, est comme un moule étroit, forgé d'avance, dont la seule fonction serait d'imposer des entraves à toutes les aspirations humaines. On substitue alors à la morale un moralisme étriqué, un recueil de prescriptions plus ou moins convenables.

C'est là une très grave erreur. Car, comme nous l'avons vu en reproduisant les lumineux enseignements du Docteur Angélique, l'ordre moral ne s'ajuste pas à l'homme du dehors ; surgissant en vertu de ses exigences rationnelles mêmes, il est conditionné par sa structure interne. Les préceptes moraux procèdent des inclinations naturelles. Pour connaître ce que l'homme doit faire ou doit éviter, nous examinons dans quelle mesure une chose répond au bien humain ; et si précisément nous soutenons que l'ordre politique est une partie de la morale, c'est parce que l'homme ne peut être conçu dans la plénitude de ses inclinations ou exigences naturelles s'il ne vit pas avec d'autres en société politique.

Cela démontre en même temps que la véritable morale ne se construit pas *a priori*, mais doit partir de l'observation, parce que celle-ci seule peut nous enseigner quelles sont les authentiques inclinations de l'homme. Et si nous analysons le raisonnement de saint Thomas, transcrit plus haut, concernant la condition morale de la société politique, nous constatons qu'il part de l'observation.

Si l'observation est nécessaire pour établir les préceptes moraux les plus universels, elle l'est davantage encore à mesure que nous descendons vers le particulier. De là vient que personne ne doit imaginer que la science et la prudence politiques doivent être tirées de purs principes fixes et invariables, qui rendraient inutile l'immense et inépuisable arsenal d'expériences accumulées par l'histoire humaine.

Au contraire, précisément parce que la politique est une partie de la morale, et que la morale ne se forge pas *a priori* mais doit répondre aux postulats de la nature concrète de l'homme, ce sont l'observation, l'expérience, la géographie et l'histoire, qui portent sur l'homme vivant, qui, correctement appliquées et sans oublier leur subordination aux principes directeurs, doivent déterminer ce qui convient le mieux au gouvernement des peuples.

Il existe donc ce que l'on pourrait appeler, avec une certaine impropriété, une technique politique, dont il faut tenir le plus grand compte pour résoudre des problèmes concrets qui varient selon chaque peuple et chaque époque, tels que le problème de la vie dans les campagnes et dans les villes, la centralisation ou la décentralisation du pouvoir, la répartition des charges et des fonctions publiques, les formes de gouvernement, l'organisation de l'enseignement populaire, etc.

Comme, pour résoudre ce qui doit être fait, il faudra prendre en considération ce qui convient le mieux au véritable bien de l'homme dans ces conditions déterminées et concrètes, à l'homme avec ses éléments complexes et hiérarchisés et avec sa destinée essentielle de créature faite pour le souverain Bien, on procédera à l'intérieur de l'ordre moral, lequel n'est autre chose que servir véritablement l'homme en procurant son bien. C'est pourquoi l'art de gouverner les peuples doit plus proprement être appelé prudence politique.

Prudence politique qui renferme dans son concept deux caractères essentiels : la subordination intrinsèque à la morale dans le gouvernement des peuples, et le conditionnement de celui-ci par les conditions existentielles du moment historique. On ne peut gouverner avec des formules intemporelles, bien qu'il faille respecter les lois intemporelles des êtres.

POLITIQUE ET THÉOLOGIE

La politique doit servir l'homme. Telle est la grande vérité que nous proclamons avec insistance. Dès lors, s'il arrivait que ce bien moral de l'homme, sans être détruit, fût subordonné à un bien supérieur, la politique devrait elle aussi se subordonner à ce même bien supérieur.

Tel est précisément ce qui se produit dans la présente économie des choses, où Dieu, par un effet de son infinie bonté, a daigné élever l'homme à une fin surnaturelle, totalement indue à toute nature créée ou créable.

Le bien que la politique doit procurer dans la condition présente de l'humanité rachetée n'est pas purement éthique : il est subordonné à la fin surnaturelle. D'une certaine manière, la politique doit, dans son ordre propre, procurer la fin surnaturelle. Cela ne signifie pas qu'elle doive gouverner les citoyens afin de les conduire à la vie éternelle. Elle n'en a ni le pouvoir ni la capacité. Sa mission est d'ordonner la vie de la communauté dans sa condition terrestre. Mais, en l'ordonnant dans sa condition terrestre, en légiférant sur les conditions de la vie sociale commune, elle doit tenir compte de cette élévation surnaturelle de l'homme ; et non seulement elle ne doit rien prescrire qui s'oppose à la foi chrétienne, mais elle doit encore se mettre à son service, ainsi que nous l'expliquerons lorsque nous traiterons des fonctions de l'autorité.

La politique n'est pas indépendante de la théologie ; elle lui est intrinsèquement subordonnée, comme l'est toute activité morale. La vérité de cette doctrine échappe à l'intelligence moderne mutilée, qui ne connaît ni le domaine propre de la politique, ni celui de la théologie, et qui ne possède pas davantage le sens de la subordination hiérarchique. Saint Thomas l'expose admirablement dans son opuscule déjà mentionné, *De Regimine Principum* (**Du Gouvernement des Princes**).

Puisque la fin de cette vie qui mérite ici-bas le nom de vie bonne est la béatitude céleste, dit saint Thomas, il appartient à la

fonction royale de procurer à la multitude une vie bonne dans la mesure où celle-ci lui est nécessaire pour parvenir à la félicité céleste ; ce qui signifie que le roi doit prescrire ce qui conduit à cette fin et, dans la mesure du possible, interdire ce qui s'y oppose.

Quel est le chemin qui conduit à la véritable béatitude, et quels en sont les obstacles, cela se connaît par la loi divine, dont la doctrine est confiée au prêtre, selon cette parole de Malachie : « Les lèvres du prêtre sont dépositaires de la science. »

De là vient que, pour le bon gouvernement d'une société politique, il soit nécessaire de s'instruire du magistère de l'Église, laquelle, dépositaire de toute science humaine et divine, connaît « la véritable finalité de la société politique ». Si le laïcisme est une sanglante absurdité dans le seul ordre naturel, dans l'ordre surnaturel auquel l'homme a été élevé, il n'existe pas de terme adéquat pour le définir. Seul le diable a pu fasciner les nations chrétiennes par ce monstrueux produit de l'imbécillité, en les persuadant qu'il existe des secteurs de l'activité humaine qui se suffisent à eux-mêmes, qui sont dotés du privilège de l'aséité, et qui n'ont à s'incliner ni devant l'Église ni devant Dieu. Il a même pu convaincre un bon nombre de catholiques qui ne connaissent de l'Écriture — pour l'avoir lu chez les auteurs libéraux et socialistes — que cette parole : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » ; il a pu les convaincre, dis-je, que César — la politique — constitue un monde à part, se suffisant pleinement à lui-même. Comme si César, avec ce qui appartient à César, n'était pas subordonné, comme tout ce qui est contingent, à Celui de qui descend tout bien.

En résumé : la société politique est essentiellement morale, parce que moral est le mouvement qui lui donne naissance et parce que la loi fondamentale qui la régit appartient à l'ordre moral. De là vient qu'elle doive demeurer intrinsèquement suspendue à l'ordre théologique.

Tout ce qui précède nous conduit à déterminer, dans la constitution essentielle de la société politique, les quatre causes — efficiente, matérielle, formelle et finale — qui, selon l'enseignement d'Aristote, épuisent l'essence de tout être.

Les familles et les autres associations naturelles et libres qui se réunissent dans l'unité sociale constituent la cause matérielle, l'élément indéterminé de l'essence politique. Ce ne sont donc pas les individus qui composent immédiatement la société, ni ceux en lesquels, en dernière analyse, elle se résout. Cette observation est d'une importance capitale pour résoudre les problèmes posés par la démocratie moderne, avec le suffrage universel et le féminisme.

Le lien concret, le régime de société par lequel toutes les familles vivent rassemblées dans une commune tendance vers le bien commun, constitue la cause formelle.

Le bien commun temporel, dont on poursuit la réalisation, constitue la cause finale prochaine de la société ; et les hommes, poussés par la loi naturelle à entrer dans la société politique, en constituent la cause efficiente.

NI INDIVIDUALISME NI ÉTATISME

En exposant les erreurs modernes relatives à la question présente, nous disions que, de même que l'artificialisme de Rousseau est individualiste, le physicisme de Maurras est étatiste.

La conception catholique, en même temps qu'elle corrige les deux erreurs susmentionnées sur la nature de la politique — erreurs qui bouleversent le monde moderne —, évite leurs deux désastreux corollaires : l'individualisme, qui, en détachant l'homme de tous les liens qui le protégeaient dans la vie sociale, le condamne à périr sans défense dans les mâchoires du plus fort ; et l'étatisme qui, sous prétexte de sauver la nation disloquée par l'anarchie individuelle, absorbe dans le Dieu-État les droits intangibles de chaque homme.

Ni individualisme ni étatisme. Pas le premier, parce que l'État est un moyen nécessaire pour que l'individu humain atteigne sa perfection propre. Pas davantage le second, parce que l'État a raison de moyen et non de fin. S'il est vrai qu'il subordonne l'individu, il le fait conditionnellement, en vue d'assurer sa perfection individuelle.

La doctrine catholique est le sommet d'une montagne qui sauve, en les dépassant, tout ce que l'individualisme et l'étatisme contiennent de

vérité. Saint Thomas, comme toujours, nous donne dans une formule transparente la doctrine catholique la plus pure.

Il est manifeste, dit-il, que tous ceux qui vivent en communauté sont, à l'égard de celle-ci, comme les parties d'un tout et, à ce titre, ordonnables au bien du tout (*Somme théologique*, II-II, q. 58, a. 5) ; mais l'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout son être et selon tout ce qui lui appartient, *secundum se totum et secundum omnia sua* (**selon tout lui-même et selon tout ce qui est sien**), mais seulement sous le rapport de la temporalité publique de ses actes. Cette ordination partielle de l'homme à la cité terrestre est, d'autre part, subordonnée à cet autre aspect qui a pour fin dernière le Bien Incréé (*Somme théologique*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3).

L'Église, qui a toujours enseigné l'obligation morale d'obéir à la puissance civile, n'a jamais immolé devant aucun pouvoir terrestre les droits intangibles de la personne humaine. Ses martyrs constituent à cet égard la leçon la plus persuasive.

Primauté, donc, de l'individu sur l'État ? Non. Car précisément cet aspect intangible de l'homme, sous lequel celui-ci se rapporte à Dieu comme à sa fin dernière, est intégré à un tout plus excellent, l'Église, Corps mystique du Christ, qui, en nous incorporant au Christ, nous associe à la vie trinitaire : l'Église nous fait Christ, et dans le Christ nous sommes entraînés dans le mouvement ineffable des processions divines.

De cette manière, toute personne humaine appartient à deux cités : une cité terrestre, qui a pour fin le bien commun temporel, et une cité céleste, dont la fin est la vie éternelle. À l'intérieur des mêmes murs et

au sein de la même multitude humaine, il existe deux peuples, et ces deux peuples donnent naissance à deux vies distinctes, à deux principautés, à un double ordre juridique.

Vérité aussi ancienne que l'Église, que le pape Gélase enseignait au Ve siècle : « Il y a deux pouvoirs par lesquels ce monde est souverainement gouverné : la sainte autorité du Pontife et le pouvoir royal. »

Distinction de l'une et l'autre vie, de l'un et l'autre pouvoir, magistralement expliquée par Léon XIII dans la célèbre *Immortale Dei* : « Dieu a partagé entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil le soin de procurer le bien du genre humain. Il a établi le premier pour les choses divines et le second pour les choses humaines. Chacun, dans son ordre, est souverain. L'un et l'autre sont circonscrits dans des limites parfaitement déterminées et tracées conformément à leur nature et à leur principe. »

Mais distinction n'est pas séparation. Ce sont deux réalités distinctes, mais unies. Unies hiérarchiquement dans la primauté de l'éternel sur le temporel, de l'Église sur la société politique, de Dieu sur l'homme.

Comme le lecteur peut le constater, nous nous gardons d'anathématiser cette erreur de l'absolutisme ou de l'étatisme en recourant à une distinction fallacieuse entre individu et personne, qui a récemment acquis une certaine popularité, comme si l'erreur de l'étatisme provenait de ce que l'homme serait considéré comme un simple individu, dépourvu des attributs de la personne.

Sans entrer ici dans la réfutation de l'inconsistance de cette distinction et de son inapplicabilité au cas présent, nous faisons observer que la

condamnation de l'étatisme ou absolutisme de l'État est aussi ancienne que l'Église, laquelle, dès le temps de l'apôtre saint Pierre, peu de jours après l'Ascension de Jésus-Christ, enseignait : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes des Apôtres, V, 29), sans que ni alors ni par la suite on ait songé à invoquer cette distinction ou une autre semblable.

L'étatisme est une absurdité monstrueuse, parce qu'il fait dériver de l'État tout Droit, alors que la saine raison enseigne que, s'il est vrai que l'État possède certains droits déterminés, l'homme-individu, l'homme-famille et l'homme-société particulière possèdent également les leurs, tout aussi inaliénables que ceux de l'État. Et précisément l'ordination divine, manifestée par la loi naturelle, enseigne que, si l'État doit ordonner au bien commun tous ces droits de l'homme-individu, de l'homme-famille et de l'homme-société, il doit les ordonner non pas en les dévorant, mais en les défendant et en les protégeant. Car c'est pour cela que les hommes vivent en société : pour protéger leurs droits légitimes et inaliénables, qu'ils ne pourraient faire valoir dans la forêt, où régnerait la loi du plus fort. Ainsi, la raison même qui justifie l'existence et la nécessité de l'État condamne l'étatisme. Car l'État n'existe pas pour supprimer, mais pour assurer les droits des unités qui lui sont subordonnées.

En outre, comme nous l'avons vu dans cet article lumineux où saint Thomas (*Somme théologique*, I-II, q. 94, a. 2) établit l'ordre des préceptes naturels, les devoirs et les droits qui appartiennent à chaque homme pour la conservation de son propre être et pour la perpétuation de l'espèce sont antérieurs aux devoirs et aux droits sociaux, c'est-à-dire ses devoirs et ses droits comme homme-individu et comme homme-famille. Dès lors, si la nécessité de l'État procède de

la loi naturelle, celui-ci ne peut se constituer de manière à violer et à détruire ces droits antérieurs que la même loi naturelle a accordés à l'homme.

Enfin, telle est la condition de l'homme, précisément en raison de sa nature rationnelle et de son âme immortelle, qu'il ne peut être absorbé par aucun lien terrestre. Sa fin, sa destinée éternelle, dépasse infiniment la destinée temporelle de son séjour terrestre, durant lequel il vit ordonné sous l'État. Or, si l'État prétendait ordonner la destinée éternelle de l'homme en la conditionnant à ses fins temporelles, cela serait absurde et monstrueux, car c'est le temporel qui doit être mis au service de l'éternel, comme le relatif doit servir l'absolu.

Enfin, l'étatisme ou totalitarisme provient de ce que l'on fait de l'État le Tout suprême, duquel dériveraient les droits des individus et des familles, comme si l'homme-individu n'avait d'autre ordination ni d'autre destinée que d'être une partie plus ou moins éminente de ce Tout ; tandis que, dans la saine doctrine, l'homme est un tout complet, autonome, qui, en raison de sa destinée, n'est ordonné qu'à Dieu, et dont dérive l'État comme société destinée à le perfectionner.

De ce qui précède, il ressort que la sphère d'activité d'un homme, si dépourvu de défense qu'on le suppose, ne peut être totalement comprise par la société politique ni par aucune autre société, pas même par l'Église. Cela a été exposé ailleurs sous une forme catégorique qu'il convient de rappeler ici : « La politique est une partie de l'activité humaine. Elle n'est pas le pouvoir unique qui embrasse tout et constitue tout. Elle possède une sphère limitée d'activité, spécifiée par son objet propre. En dehors de la politique, il existe d'autres activités et d'autres pouvoirs qui ne peuvent en aucune

manière se fondre dans le pouvoir politique. Ce sont le Pouvoir religieux, les Pouvoirs économiques et les Pouvoirs individuels… De cette manière, l'activité de l'homme ne peut être totalement gouvernée par un seul pouvoir. Le prétendre serait tomber dans le totalitarisme, qui est une conception brutale et contraire à l'homme. »

C'est là l'erreur du communisme ; c'est également celle du national-socialisme, et ce n'est pas moins celle du démo-libéralisme, « puisque celui-ci, en supprimant le Pouvoir spirituel et les pouvoirs économiques, livre les individus et la société à une bourgeoisie matérialiste et dévorante, et tout se trouve totalitarisé dans un régime laïque, bourgeois et démocratiste ».

C'est pourquoi rien n'est plus admirable que la doctrine catholique qui, faisant descendre de Dieu — Unité très simple et infiniment riche — l'homme, fait également descendre de Lui ces sociétés, telles que la famille, l'État et l'Église, qui, tout en limitant l'homme, le font afin de se mettre respectueusement à son service et de le conduire jusqu'à Celui des mains duquel il est sorti. Car si l'homme est sorti de Dieu, il doit retourner à Lui ; mais il doit retourner à Lui à travers la famille, l'État et l'Église, qui sont les voies naturelles par lesquelles Dieu veut qu'il retourne. Mais pour que l'homme puisse véritablement, à travers ces voies, parvenir jusqu'à Dieu, il faut que celles-ci se maintiennent dans leurs limites propres, fixées par le Créateur. De là vient que seule une doctrine comme la doctrine catholique, qui pose le Premier Principe comme source et couronnement de l'homme, puisse sauver celui-ci et les sociétés qui se rapportent à lui, parce que le multiple ne peut être harmonisé et unifié que par le Principe Un dont il procède.

Au contraire, toute doctrine qui méconnaît le Premier Principe et prend pour point de départ une idée ou un fait, qu'on l'appelle liberté individuelle ou nation, État, communauté, classe ouvrière ou race, se forgera un Absolu qui, par là même, ne pourra être limité par personne ni par rien.

Il est facile de deviner les absurdités monstrueuses qui en découlent. Car cet Absolu, illimité, est par définition un fait qui, précisément parce qu'il est un fait, est soumis à mille limitations ; c'est un fait qui coexiste parmi mille autres faits pouvant être glorifiés comme lui, d'où surgiront une infinité d'Absolus ou d'illimités qui finiront par produire le déchirement total et absolu de l'homme. Qui pourrait imaginer la destinée de cette pauvre loque humaine qu'est chaque homme, s'il est tiraillé par une infinité d'absolus ?

Seule, dès lors, la doctrine qui placera un Absolu, un seul, là où il doit être placé, pourra sauver la société politique et, avec elle, l'homme en fonction duquel celle-ci existe. Car cet Absolu ne sera plus alors le produit monstrueux d'un pauvre cerveau humain, mais l'éternelle et infinie Substance qui, dans une simplicité infiniment riche et féconde, contient toutes choses, de laquelle tout ce qui est créé procède et à laquelle tout doit retourner.

Car « toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut, descendant du Père des lumières, en qui il n'y a ni changement ni ombre de vicissitude » (Jacques I, 17).

LE PROBLÈME DE LA SOUVERAINETÉ

Nous avons étudié les fondements métaphysiques de la politique pour parvenir à cette conclusion : la politique est une éthique dont la loi fondamentale consiste à assurer le bien commun terrestre aux familles réunies dans le corps social.

Nous avons déterminé la nature de ce bien public, en mettant en évidence son double caractère moral et théologique, puisqu'il doit répondre à la fin assignée par Dieu à l'homme dans l'économie présente, à savoir Dieu Lui-même possédé dans la vision intuitive. Cela signifie que l'État, en réglant l'homme dans la vie sociale, doit tenir compte de son élévation surnaturelle, ne rien prescrire qui puisse faire obstacle à cette élévation et, en même temps, lui procurer les autres biens humains de telle manière qu'ils le disposent, dans l'ordre naturel, à atteindre cette surélévation.

La société politique étant mue par le bien humain comme par son bien spécifique, se trouvent exclus le libéralisme rousseauiste, qui imagine la société politique comme un moyen de garantir les libertés individuelles, et l'étatisme, qui sacrifie dans les mâchoires du Moloch-État les droits des individus humains.

Mais si la société politique est un ensemble d'unités qui doit tendre vers un bien spécifique propre, lequel n'est pas la résultante des biens particuliers vers lesquels celles-ci tendent, il est nécessaire qu'il existe en elle une autorité qui promeuve efficacement ce bien commun auquel elle aspire. Saint Thomas d'Aquin a exprimé cette doctrine avec sa clarté habituelle, dans le premier chapitre de son opuscule sur le *Gouvernement des Princes* :

« S'il est naturel à l'homme de vivre en société avec d'autres, il est nécessaire que quelqu'un gouverne la multitude. Car, lorsqu'il y a plusieurs hommes et que chacun recherche ce qui lui convient, la multitude se dissoudrait s'il n'existait quelqu'un pour veiller au bien de la multitude ; de même que le corps de l'homme et celui de tout animal se dissoudraient s'il n'existait dans leur corps une force directrice veillant au bien commun de tous les membres. Cette considération porta Salomon à dire : "Là où il n'y a pas de gouverneur, le peuple se disperse." Cela arrive raisonnablement, car le bien propre n'est pas la même chose que le bien commun. En effet, sous le rapport du propre, les choses diffèrent ; sous le rapport du commun, elles s'unissent. Car des choses diverses ont des causes diverses. Il est donc nécessaire qu'outre ce qui meut chacun vers son bien propre, il y ait quelque chose qui les meuve vers le bien commun de tous. »

Par ces termes, le Docteur Angélique établit la nécessité de l'autorité publique et, par conséquent, le droit de souveraineté, lequel n'est autre chose que la faculté qui appartient à toute société pleinement suffisante dans l'ordre temporel de procurer efficacement son propre bien.

Si le corps social, qui est une institution de droit naturel, requise par la loi que Dieu a inscrite au plus profond de l'être humain, exige de manière inéluctable, pour son existence permanente, un pouvoir souverain, il s'ensuit que la souveraineté politique est elle aussi de droit naturel, ce qui signifie qu'elle a Dieu pour auteur. La souveraineté vient donc de Dieu. *Omnis potestas a Deo est* (**Tout pouvoir vient de Dieu**), dit saint Paul en un langage vigoureux.

Si le bien commun temporel est la raison spécificatrice du corps social et si, pour assurer l'existence de celui-ci, la souveraineté politique est requise, il s'ensuit que celle-ci est limitée, dans son essence et dans ses fonctions, par ce même bien commun temporel. Les limites de la souveraineté politique se trouvent ainsi fixées avec précision. Le pouvoir souverain, quelle que soit son organisation, ne peut outrepasser ses fonctions au point de sortir du domaine de son essence propre, qui est la procuration efficace du bien commun.

Si, en élargissant le concept d'autorité publique, nous considérons que celle-ci doit ordonner au bien commun les efforts individuels et sociaux d'êtres qui se déterminent librement par leur raison, nous conclurons que la souveraineté comporte la faculté d'imposer aux sujets des ordonnances raisonnables qui dirigent leur activité vers le bien commun, c'est-à-dire de les régler par la loi. Et comme la loi serait totalement inefficace sans la faculté de juger de son accomplissement ou de sa violation et d'appliquer les sanctions correspondantes à ceux qui l'enfreignent, il s'ensuit que la souveraineté comprend le pouvoir de légiférer, de juger et de punir les membres de la collectivité sociale afin de leur faire réaliser le bien collectif.

En résumé : la souveraineté politique est donc, dans la saine doctrine de l'Église, qui trouve sa meilleure expression chez saint Thomas, la faculté qui appartient à la société politique d'imposer effectivement des lois assurant le bien collectif de la multitude réunie.

FAUSSE DOCTRINE DE LA SOUVERAINETÉ

Retenons fermement ce concept, afin d'apprécier combien l'idée de souveraineté que se forgent les hommes d'État modernes s'écarte de la vérité catholique et de la saine raison. Pour eux, « la souveraineté est la source de tout le pouvoir de l'État, avec les caractères d'absolue, illimitée, indivisible, inaliénable et imprescriptible ». Et, insistant sur ces expressions, on ajoute : « la souveraineté est un concept absolu ; toute limitation la fait disparaître ; son caractère essentiel consiste en ce que rien ni personne ne peut la limiter » (Mariano de Vedia y Mitre, *Cours de Droit politique*).

Il est compréhensible que le professeur cité ne trouve ce concept de souveraineté formulé pour la première fois qu'au XVIe siècle, par Bodin, et qu'il fasse de Rousseau son théoricien intégral. « Ni Aristote

ni saint Thomas ne se sont jamais préoccupés de l'idée de souveraineté », ajoute-t-il.

Si l'on entend par souveraineté une chose aussi monstrueuse — un absolu dans l'ordre phénoménal —, il ne faut pas s'étonner que saint Thomas ni Aristote n'aient imaginé pareil engendrement. Il faut parvenir à l'époque moderne, où l'intelligence, détournée de son objet propre qui est la considération de l'être, se meut vertigineusement dans le vide, pour rencontrer une infinité d'entités absolues fabriquées par l'homme et appelées État, Droit, Peuple, Souveraineté, Démocratie, Liberté, Science, Humanité, etc. Autant de mythes ou d'idoles qui remplissent l'esprit d'une société disposée à tout diviniser, pourvu qu'elle détrône l'Unique qui ait le droit de régner, avec une souveraineté absolue, sur toute la création.

Ce qui cause véritablement la stupeur, c'est la suffisance de tant d'homoncules modernes qui vont jusqu'à imaginer que l'homme du XIXe siècle a tellement gravi les sommets du progrès que lui seul, grâce à Jean-Jacques Rousseau, aurait pu jouir de la souveraineté. L'homme, qui a connu les civilisations les plus diverses et les plus perfectionnées sous toutes les latitudes, aurait ainsi vécu pendant des dizaines de siècles sans soupçonner l'existence de quelque chose d'aussi essentiel à la société politique que la souveraineté.

Mais ce n'est pas la souveraineté que Jean-Jacques a inventée, c'est le mythe de la souveraineté populaire. Le peuple qui, loin d'être gouverné et conduit au bien, devient gouvernant et créateur de toute moralité et de tout droit.

Il n'est désormais plus nécessaire de recourir à un être extramondain, à une Intelligence Ordonnatrice, pour savoir si l'homme doit vivre dans la forêt ou dans la société, s'il doit se conformer à la loi ou non, s'il doit commander ou obéir. L'homme lui-même, abandonné à son libre et souverain arbitre, répondra à ces questions. Et ce ne sera pas précisément l'homme qui, par la culture de son propre être, a atteint la plénitude de sa perfection, de telle sorte qu'il vit constamment et perpétuellement selon la loi de la raison, mais l'homme, n'importe quel homme, si plébéien soit-il, qui, agrégé à la multitude, prononcera sur ces problèmes transcendants.

À cette fin, Rousseau imagine que les hommes, libres et égaux, réunis en convention solennelle, conviennent de vivre en communauté ; en vertu de ce pacte s'engendre une toute-puissante volonté générale, douée d'absolutisme — puisqu'elle a absorbé dans ses entrailles la liberté sans frein des milliers d'associés — et animée d'un impétueux dynamisme pour créer tous les droits et toutes les obligations.

Cette Volonté Générale est la volonté du peuple, de la majorité, de la moitié plus un. La souveraineté réside donc essentiellement et absolument dans le peuple, dans la masse informe de toutes les unités individuelles, et elle a pour raison d'être d'assurer le maximum de liberté à ces mêmes unités.

Laissons Rousseau lui-même nous expliquer les clauses du *Contrat social*.

« Ces clauses, dit-il, bien entendues, se réduisent toutes à une seule, à savoir : l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ; car, en premier lieu, chacun se

donnant tout entier, la condition est la même pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres. »

« Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne ; et comme il n'est aucun associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce que l'on perd et plus de force pour conserver ce que l'on a. »

« Par conséquent, si l'on retranche du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : "Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout." »

Ce qu'il faut penser de cet engendrement, un illustre théologien l'a résumé d'une manière définitive. « Rapporter cette fiction, dit-il, c'est l'avoir réfutée, car, au premier regard, elle apparaît impie dans ses fondements, contradictoire dans son concept, monstrueuse dans ses conséquences et totalement chimérique et absurde. Impie, dis-je, dans ses fondements, parce qu'elle procède de l'athéisme, c'est-à-dire de la négation radicale de la sujétion naturelle de l'homme à Dieu et à sa loi. Contradictoire dans son concept, parce que, si la liberté innée de l'homme ne peut être limitée avant le pacte par aucune obligation ni aucun droit, on ne voit pas pourquoi elle pourrait être irrévocablement aliénée, totalement ou partiellement, en vertu du pacte, puisque, toute loi supérieure étant exclue qui donne fermeté aux pactes et donations conclus entre les hommes, aucune transmission stable de domination d'un homme à un autre ne peut

être conçue. Monstrueuse dans ses conséquences, puisqu'elle courbe toutes choses devant l'idole de la volonté générale et, dans l'ordre des faits, oppose aux autres citoyens la violence sans frein et la tyrannie des partis dominants. Enfin, totalement ridicule et absurde, parce qu'elle assigne à la société une origine chimérique, en contradiction avec le sens intime, avec l'histoire du genre humain et avec les faits les plus évidents.

Et bien que le sujet ne mérite pas que l'on insiste davantage, observons deux points auxquels se réduit tout le système. Le premier est que tout le pouvoir politique vient du seul peuple et dépend de lui aussi bien dans son origine que dans son être ; le second est que la souveraineté populaire elle-même naît du contrat, puisque chaque membre de la société a volontairement cédé son propre droit et que chacun se livre au pouvoir résultant de tous ces droits partiels, c'est-à-dire au pouvoir de la communauté. Or, de ces deux principes, le premier conduit, par son propre poids naturel, à une parfaite anarchie, et l'autre à une parfaite spoliation et à un prodigieux communisme. » (Cardinal Billot, *De Ecclesia Christi* — **De l'Église du Christ**).

ORIGINE DIVINE DE LA SOUVERAINETÉ

La thèse chrétienne de l'origine divine de la souveraineté est un dogme de foi clairement exprimé dans la Sainte Écriture et magistralement enseigné à plusieurs reprises par la Chaire romaine. **Dieu est Celui qui a établi un chef pour gouverner chaque nation**, lisons-nous dans le livre de l'Ecclésiastique. « **Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut** », dit Jésus-Christ au gouverneur romain. Et saint Augustin, commentant ce passage, s'écrie : « **Apprenons ici des lèvres du Maître ce qu'Il enseigne ailleurs par la bouche de son Apôtre : qu'il n'existe de pouvoir que celui qui vient de Dieu** », *omnis potestas a Deo est* (**tout pouvoir vient de Dieu**).

Et, dans les premières lignes de ce chapitre, nous avons vu comment le concept de souveraineté est nécessairement divin ; aussi divin, dans son origine, que la société politique elle-même qui l'exige inéluctablement. Mais cette origine divine n'implique-t-elle pas peut-être une limitation qui annulerait le concept de souveraineté ?

C'est ainsi que semblent l'entendre les idéologues libéraux, sans remarquer que c'est précisément cette dépendance envers la Cause

Première qui lui donne un fondement solide. Car si la faculté qui appartient à l'autorité sociale d'imposer des obligations auxquelles les membres de la communauté doivent se soumettre ne se fonde pas sur la volonté de Dieu, sur quoi se fonde-t-elle ? Sur la volonté de l'homme ? Et qu'est-ce que l'homme pour commander à un autre homme ? Parce qu'il possède la force nécessaire ? Alors il commande en vertu de sa force, et toute autorité est une tyrannie. Sur la volonté du peuple, peut-être ? Mais qu'est-ce qu'un peuple, sinon un ensemble ou une somme d'hommes ; et parce qu'ils s'additionnent, auraient-ils le pouvoir de commander à un autre homme ?

L'idée de commandement, d'autorité, comporte une subordination, c'est-à-dire qu'elle implique un supérieur qui ordonne et un inférieur qui obéit. Si cette subordination ne se fonde pas sur la volonté divine, qui l'intime à chaque homme par les prescriptions de la loi naturelle, elle ne peut se fonder sur rien de solide. Ou bien il faut détruire la société comme une chose dépourvue de fondement, et alors nous avons l'anarchie ; ou bien il faut la fonder sur la force brute, et alors nous n'avons plus une société humaine, mais un régime d'esclaves.

La fiction du pacte n'évite pas la difficulté, car si le pacte dépend de ma volonté, je le garde lorsqu'il me plaît et je le romps à mon gré. Et s'il ne dépend pas de ma volonté, qui donc, et de quel droit, lie ainsi ma volonté pour me contraindre à respecter le pacte ?

Ces difficultés sont plus insolubles encore dans la théorie et la pratique libérales, où l'indépendance absolue de l'humain est posée comme une prémisse indiscutable. Et que l'on n'imagine pas que, dans l'obéissance civile, on s'obéit à soi-même et non à un autre ; car, de quelque manière qu'on la considère, l'obéissance implique subordination, et

admettre cette prétendue auto-obéissance reviendrait à admettre qu'un être puisse être en même temps en acte et en puissance relativement à la même forme. Tant l'autonomisme que Kant revendique pour la raison humaine que celui que Rousseau revendique pour le corps social — que l'on admire au passage l'immense effort de dialectique sentimentale accompli par ces idéologues pour conclure à l'autonomisme du corps social en partant de l'autonomisme moral de l'individu — renferment, comme nous le disions plus haut, l'effroyable absurdité qui consiste à attribuer à l'homme, être caduc et fragile comme l'argile, les caractères d'infinité qui appartiennent en propre à Dieu. Ce que l'on obtient par cette sublimation de l'individu et de la société, c'est de les faire sortir de leur ordre et, par là même, de les détruire. Le libéralisme aboutit à l'anarchie, et celle-ci n'est autre chose que la tyrannie du désordre.

En Dieu, Plénitude du Bien, en qui il n'existe aucune composition d'acte et de puissance, existe la pure autonomie sans risque d'autodestruction ; en Lui, le mouvement autonome consiste à se déterminer ineffablement et incessamment par sa propre Plénitude. Et puisque sa Plénitude est la Bonté, la liberté s'identifie avec la Plénitude de la Bonté.

Chez l'homme, au contraire, la seule autonomie possible est relative. Elle consiste précisément à se déterminer soi-même par la plénitude rationnelle, sans subir la moindre impulsion étrangère contraire au principe intérieur d'action qui spécifie son essence, à savoir la raison. Et même cette autonomie ne peut parvenir à se réaliser que par la voie d'une douloureuse purification, en raison du divorce qui, à la suite du péché, sépare la bonté de la liberté au plus profond de l'être humain. Fils du péché, dont nous portons le stigmate en naissant, notre

volonté malade se sent souvent inclinée à choisir ce qui nous détourne de notre propre perfection.

D'autre part, cette seule autonomie possible dans l'homme, la seule qui le libère véritablement parce qu'elle le fait vivre selon sa propre loi, qui est la loi de la raison, exige de lui la subordination aux puissances légitimes. Car sa raison lui impose l'ordre, et l'ordre exige que l'homme obéisse à ses parents et se soumette au suprême procurateur du bien de la cité.

Voici ce qu'enseigne admirablement saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, III, 128 :

« De deux manières l'homme est incliné à observer la justice établie par la loi divine : d'une manière intérieure et d'une manière extérieure. Intérieurement, lorsque l'homme est volontairement disposé à observer ce que commande la loi divine ; ce qui se fait par amour envers Dieu et envers l'homme ; car celui qui aime autrui lui rend spontanément et volontiers ce qu'il lui doit, et lui donne même libéralement davantage. De là vient que l'accomplissement intégral de la loi dépend de l'amour, selon cette parole de l'Apôtre : "La plénitude de la loi, c'est l'amour" (Rom. XIII, 10) ; et le Seigneur dit que "de ces deux commandements", à savoir l'amour de Dieu et du prochain, "dépend toute la loi" (Matth. XXII, 40).

Mais comme certains ne sont pas intérieurement disposés de telle sorte qu'ils accomplissent spontanément par eux-mêmes ce que commande la loi, ils doivent être extérieurement poussés à accomplir la justice prescrite par la loi ; ce qui se produit lorsque,

par crainte des peines, ils accomplissent la loi non pas libéralement, mais servilement ; d'où cette parole : "Lorsque vous exercerez vos jugements sur la terre", c'est-à-dire en châtiant les méchants, "les habitants de la terre apprendront la justice" (Is. XXVI, 9).

D'autres sont disposés de telle sorte qu'ils accomplissent spontanément par eux-mêmes ce que commande la loi. Ceux-ci sont pour eux-mêmes leur propre loi : ils possèdent la charité qui, tenant lieu de loi, les incline et les fait agir librement. La loi extérieure n'a donc pas été nécessaire pour ceux-ci, mais pour ceux qui, par eux-mêmes, ne sont pas inclinés au bien ; d'où cette parole : "La loi n'a pas été établie pour le juste, mais pour les injustes" (I Tim. I, 9) ; ce qu'il ne faut pas entendre comme si les justes n'étaient pas obligés à l'accomplissement de la loi, ainsi que certains l'ont perversément compris, mais en ce sens qu'ils se portent d'eux-mêmes, même sans la loi, à pratiquer la justice. »

DÉMOCRATISME ET DÉMOCRATIE

La revendication de la souveraineté au sens rousseauiste comporte, de fait, la licence donnée à tous les mouvements anarchiques qui se

cachent dans les bas-fonds du cœur humain, et ainsi la victoire systématique des instincts contre la loi de la raison.

Rousseau a trouvé, avec sa fameuse souveraineté de la majorité, l'instrument pratique permettant d'élever à la dignité divine toutes les révoltes que l'orgueil d'une fausse science avait déchaînées dans l'homme. La dissolution totale de l'homme et de la société, opérée depuis lors par le libéralisme, constitue l'histoire documentée de ces considérations de métaphysique thomiste.

De là vient que la doctrine catholique, en affirmant le caractère divin de la souveraineté, loin de la détruire, la fonde et la rend bienfaisante ; car, si la souveraineté ne vient pas de Dieu, la souveraineté n'existe pas ; et si, par impossible, elle pouvait exister sans dériver de Dieu, elle contiendrait une force impétueuse qui réduirait le peuple en esclavage ou anéantirait la société. Car tout concept absolu fabriqué par l'homme, puisqu'il se fonde sur le néant, possède une effroyable puissance pour réduire au néant tout ce qu'il touche.

Si, durant ces quatre siècles qui constituent l'époque moderne, tandis que l'homme moderne s'appliquait à réaliser ses idées libertaires, l'Église méprisée du Christ n'avait pas poursuivi sa tâche séculaire de répandre sur les âmes son influence surnaturelle, jusqu'à quelles extrémités inouïes de sauvagerie et de barbarie ne serions-nous pas parvenus ? Les violences des hordes marxistes sous la dernière République espagnole et le déplorable chaos démagogique dans lequel fut surprise la noble nation française lorsque les armées de ses ennemis séculaires entrèrent dans sa capitale-lumière en portent un témoignage assez éloquent.

L'époque sombre dans les épaisses nuées de laquelle nous pénétrons, grosse de profondes et redoutables convulsions, est le fruit mûr de cette semence de la souveraineté populaire que cultiva Rousseau et que nous connaissons aujourd'hui comme le dogme intangible de la Démocratie.

Il est évident que nous ne nous référons pas ici à la démocratie comme simple forme de gouvernement. Celle-ci est légitime si, respectant l'ordre moral comme émanation de la loi divine, elle reconnaît Dieu comme origine et source de toute raison et de toute justice, et si elle se borne à favoriser une organisation dans laquelle le plus grand nombre possible de citoyens puisse participer à la direction des affaires publiques, pourvu que le bien commun le permette ainsi, celui-ci étant la loi suprême et décisive de toute société politique.

Nous nous référons, en revanche, à la Démocratie telle qu'elle est vécue et proclamée aujourd'hui, à celle qu'on ne saurait écrire autrement qu'avec une majuscule démesurée, parce qu'elle se présente comme la solution universelle de tous les problèmes et de toutes les situations. Cette Démocratie est le mythe rousseauiste de la souveraineté populaire, à savoir que toujours et partout doit être fait ce que veut le peuple, parce que le peuple est la loi ; et le peuple est la majorité égalitaire qui, par son vote, décide de tout, aussi bien de l'humain que du divin, de ce qui relève de l'ordre national comme de l'ordre international, de la sainteté du mariage comme de l'éducation des enfants, des droits de l'État comme de la majesté sacro-sainte de l'Église.

Maritain a mis en évidence l'erreur dans laquelle tombent Rousseau et le monde dont il est le père, lorsqu'ils confondent la Démocratie

comme mythe et doctrine universelle de la souveraineté avec la démocratie comme forme particulière de gouvernement. On peut discuter la question de savoir si telle forme de gouvernement est bonne ou mauvaise pour tel peuple et dans telles conditions ; mais le démocratisme, principe spirituel moderne de l'égalitarisme, est indiscutablement une sanglante absurdité (*Primauté du Spirituel*).

Ce que Léon XIII écrivait dans son encyclique *Diuturnum*, le 29 juin 1881, reçoit chaque jour davantage un accomplissement saisissant :

« …Les théories modernes sur le pouvoir public ont déjà causé de grands maux, et il est à craindre que ces maux n'atteignent à l'avenir les pires excès. En effet, ne pas vouloir rapporter à Dieu, comme à son auteur et à sa source, le droit de commander, c'est enlever au pouvoir public son éclat et sa vigueur. En le faisant dépendre de la volonté du peuple, on ne commet pas seulement une erreur, mais on assigne à l'autorité un fondement fragile et sans consistance. De telles opinions sont comme un stimulant perpétuel des passions populaires, qui croissent chaque jour en audace et menacent de conduire les États à la ruine par de secrètes conspirations ou par des séditions ouvertes.

Déjà dans le passé, le mouvement appelé Réforme eut pour auxiliaires et pour chefs des hommes qui, par leurs doctrines, renversaient les deux pouvoirs, le spirituel comme le temporel ; des tumultes soudains, des rébellions audacieuses, surtout en Allemagne, furent les conséquences de ces nouveautés ; et la guerre civile et le crime redoublèrent avec une telle violence qu'il n'y eut aucune contrée qui ne fût en proie aux agitations et aux massacres. De cette hérésie naquit, au siècle passé, ce que l'on

appelle le “droit moderne” et la “souveraineté du peuple”, ainsi que cette licence effrénée que beaucoup identifient avec la liberté.

De là on s’est avancé jusqu’aux erreurs les plus extrêmes, telles que le communisme, le socialisme et le nihilisme, monstres redoutables qui menacent d’ensevelir la société… »

LA DÉMOCRATIE ET LES CATHOLIQUES

S’il en est ainsi, que faut-il donc penser de certains catholiques qui se disent démocrates et qui croient que l’Église doit unir son action à la démocratie ?…

Ces catholiques, qui sentent souvent leurs entrailles dévorées par un besoin irrépressible d’action, doivent avant tout mettre de l’ordre dans leurs idées. Pour cela, il est nécessaire qu’ils comprennent que, au sens propre des termes, démocratie ou action démocratique sont des expressions qui se rapportent au secteur exclusivement politique, c’est-à-dire au gouvernement public.

On n'a donc pas le droit de qualifier de démocratique toute action accomplie en faveur des classes populaires. Seul un abus consacré du langage peut autoriser l'emploi de ce terme ; c'est ainsi que Léon XIII, dans son encyclique *Graves de communi*, appelle démocratie chrétienne l'action déployée par les catholiques sociaux pour remédier à la misère des classes salariées. Mais, dans ce cas, le Pontife prend toutes les précautions nécessaires pour expliquer la portée des termes employés et leur impropriété. Comme, malgré cela, cet usage n'a pas laissé de provoquer des inconvénients, l'Église a renoncé à l'employer dans cette signification.

Ces catholiques doivent donc comprendre qu'ils agissent dans le cadre des directives les plus strictes et les plus salutaires de l'Église, si sagement énoncées dans *Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno*, lorsqu'ils se consacrent à cette activité économique et sociale destinée à soulager les classes populaires. Mais ils doivent comprendre que cela n'a rien à voir avec la démocratie, laquelle est une organisation politique de la nation ; car, que cette organisation soit ou non démocratique, cette activité doit s'exercer également et, de fait, elle s'est exercée dans des sociétés qui n'étaient pas organisées démocratiquement, ainsi que le démontre l'histoire des siècles chrétiens.

Si, tenant compte de cette observation, ils veulent agir en politique et favoriser, de préférence aux autres, la forme démocratique de gouvernement, ils peuvent le faire pourvu qu'ils tiennent compte des points suivants :

1° La souveraineté vient de Dieu et non du peuple.

2° L'ordre moral n'est pas une création humaine.

3° L'ordre juridique n'est pas davantage un produit du caprice humain. Il procède de l'ordre moral — comme les conclusions procèdent des principes ou comme certaines déterminations procèdent de lois plus générales, ainsi que s'exprime saint Thomas (*Somme théologique*, I-II, q. 95, a. 2) — et il ne peut jamais contrarier la loi éternelle inscrite par Dieu dans la raison humaine.

4° La cité ne peut pas davantage être organisée au caprice de la multitude. Seule est permise l'organisation qui respecte la loi fondamentale de la politique, laquelle consiste dans la procuration efficace du bien commun.

Un catholique qui voudrait donc faire profession de démocratie en politique devra se borner à favoriser, de préférence aux autres, la forme de gouvernement appelée démocratie, dans laquelle est accordée à la multitude une participation plus ou moins grande à la chose publique. Dans le chapitre suivant seront déterminées plus expressément les conditions sous lesquelles la forme de gouvernement appelée démocratie est admissible.

Pour terminer cette question, que l'on remarque combien toute profession démocratique dans la solution de problèmes universitaires, philosophiques ou artistiques est déplacée et ridicule. Cela revient à transposer une notion purement politique dans un ordre indépendant du politique. C'est une erreur dans laquelle un bon catholique ne saurait jamais tomber ; car elle implique l'adoption, non plus d'une conception politique, mais d'une fausse théologie : la divinisation du

demos (**peuple**), ou de la liberté, qui deviendrait la source de toute vérité et de toute justice.

DROIT HUMAIN DES RÉGIMES POLITIQUES

Le concept chrétien de la souveraineté se trouve ainsi justifié. Faudra-t-il donc penser, avec la naïveté que nous attribuent les idéologues, que, dans la conception catholique, Dieu a créé « les monarchies de droit divin » et qu'Il a nommé et nomme encore les pouvoirs de la terre ? Si Dieu ne détermine ni la forme ni le sujet de la souveraineté, qui donc les détermine ?

Grave problème, qui a fait l'objet de profondes recherches de la part des théologiens catholiques, dont nous nous efforcerons de résumer les solutions de la manière la plus brève et la plus fidèle possible.

C'est une doctrine constante de l'Église que Dieu ne fixe aucune forme déterminée de gouvernement et ne désigne aucun sujet qui doive être investi de la souveraineté. Si nous avons bien saisi le raisonnement dont saint Thomas se sert pour parvenir à la conclusion que la souveraineté vient de Dieu, nous comprendrons pleinement la vérité de cette doctrine.

Pourquoi affirmions-nous que la souveraineté vient de Dieu ? Parce que, sans souveraineté, la société politique est impossible. Sans société politique, les virtualités sociales que Dieu a déposées au sein de la nature rationnelle ne peuvent être actualisées. Donc Dieu, qui a déposé ces virtualités, a également institué la société politique et la souveraineté par lesquelles elles sont actualisées.

D'autre part, si ces virtualités sociales peuvent être également actualisées sous tel ou tel autre régime politique, avec telle ou telle personne détenant la souveraineté, il s'ensuit que la loi naturelle — ou Dieu, son Auteur — laisse à la volonté et à l'arbitre des hommes le soin de se donner la forme politique qui leur agrée davantage et de désigner les personnes qui doivent les gouverner.

Telle est et telle a toujours été la doctrine constante de l'Église, au point que le célèbre Suarez, auteur du *Traité des lois*, put écrire contre Jacques d'Angleterre, qui se disait souverain de droit divin : « Il n'existe aucun roi ni monarque qui tienne ou ait tenu immédiatement de Dieu, ou par institution divine, le principat politique. C'est là un éminent axiome de théologie, non point ridiculement, comme l'a dit le roi Jacques, mais véritablement, parce que, bien compris, il est plein de vérité et très nécessaire pour comprendre les fins et les limites du pouvoir civil. »

« Ce n'est ni un mystère surnaturel, ni une chose abandonnée à l'opinion, mais la doctrine commune de tous les docteurs », affirme de son côté le saint cardinal Bellarmin. Doctrine également indiquée par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, lorsqu'il enseigne que la domination et l'autorité ont été introduites par le droit humain.

Si la loi naturelle ne le détermine pas, cela demeure livré à l'arbitre de l'homme, lequel ne peut l'établir que par une loi humaine. Loi humaine qui, comme l'enseigne saint Thomas, dérive de la loi naturelle à titre de détermination de choses que la loi naturelle prescrit d'une certaine manière générale. Ainsi, par exemple, la loi naturelle commande que celui qui pèche soit puni ; mais qu'il le soit de telle ou telle peine constitue une détermination humaine de la loi naturelle.

Mais qui promulguera cette loi ? Ce ne pourra être un simple particulier ni un simple père de famille, parce que la loi regarde « premièrement et principalement le bien commun ; or ordonner quelque chose au bien commun appartient soit à toute la communauté, soit à celui qui régit la communauté ». Mais puisque, par hypothèse, il n'y a en ce cas personne qui la régisse, cela devra appartenir à toute la communauté.

Ainsi donc, la loi politique fondamentale ou loi constitutionnelle d'une société politique, par laquelle est établie sa forme déterminée de gouvernement, est toujours édictée par le corps social ou communauté de familles qui se constituent en société.

Il serait souverainement puéril d'imaginer que cette loi s'élabore et se promulgue dans une assemblée ou cour constituante, où toute la multitude aurait été convoquée ou à laquelle se rendraient des conventionnels investis par le verdict populaire.

Les lois, et surtout la première et suprême loi constitutive d'un État, ne sont pas, dans les sociétés bien ordonnées, le produit artificiel d'une convention, si éminents que puissent être les constituants.

Saint Thomas, qui n'a laissé sans solution aucun problème véritablement humain, indique précisément, lorsqu'il explique le processus d'élaboration de toute loi humaine, de quelle manière s'élabore cette loi fondamentale.

Toute loi, dit-il, procède de la raison et de la volonté du législateur. Or, comme la raison et la volonté de l'homme se manifestent par les paroles, elles se manifestent également par les faits ; car chacun a coutume d'estimer bon ce qu'il fait. Si la loi peut être établie par la parole humaine, en tant que celle-ci manifeste le mouvement intérieur et la pensée de la raison humaine, elle peut également être instituée par la répétition d'actes qui engendrent la coutume, puisque le mouvement intérieur de la volonté et la pensée de la raison se manifestent par les actes extérieurs multipliés.

Il n'est donc pas nécessaire de feindre que la loi constitutive de la société est créée par les manifestations verbales des associés politiques. Généralement, les gouvernements acquièrent leur constitution juridique par l'adhésion tacite et constante du peuple. Il importe peu de savoir comment et de quel droit un régime s'est introduit ; dès lors que la multitude sociale lui prête tacitement son approbation, il est devenu une institution légitime.

Observons — puisque l'occasion s'en présente — que, bien que cette loi constitutionnelle puisse être édictée dans une assemblée spécialement convoquée à cet effet, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse promulguer tout ce qui plaît aux constituants.

Comme toute loi doit être une ordonnance de la raison dirigée vers le bien commun, elle doit être honnête, juste, possible, compte tenu de

la nature, des coutumes de la patrie et des convenances de temps et de lieu. Si le corps social édicte la loi en vertu de la loi naturelle, il doit respecter les prescriptions de celle-ci. La justice l'exige, et son propre intérêt l'exige également, car celui qui enfreint la loi qui le justifie et le protège peut difficilement prétendre être obéi.

Rien n'est donc plus injurieux à la loi éternelle de Dieu, ni plus pernicieux au bien des collectivités, que les constitutions impies qui se succèdent depuis celle, néfaste, de la Révolution française. Rien non plus n'est aussi faible et fragile qu'elles, non seulement parce qu'elles contrarient les droits de Dieu et les exigences profondes de la nature humaine, mais encore parce que, figées dans des formules, elles ont légiféré sur un moment passé, sur la folie d'un jour, folie qui se perpétue à travers plusieurs générations et violente la souplesse de la nature humaine qui, malgré son unité et sa permanence essentielles, doit s'ajuster rythmiquement aux changements de lieu et de temps.

C'est la communauté qui, par son adhésion habituelle, confère l'efficacité juridique au régime de gouvernement et réalise la loi constitutionnelle d'un pays. Cette adhésion habituelle est comme le témoignage que le bien commun a été atteint dans cette société. Par mille circonstances imprévisibles et fortuites se constituent les régimes et les gouvernements. Dès lors que le bien commun temporel est atteint, la forme de gouvernement et le sujet de l'autorité méritent d'être sanctionnés comme légitimes ; la communauté sociale, par son pacifique acquiescement, promulgue cette sanction.

Le peuple est-il souverain lorsqu'il promulgue cette loi ? Tout d'abord, il ne l'est pas au sens de Rousseau, comme s'il jouissait d'une autorité illimitée, avec la faculté de créer toute moralité et tout droit ;

il doit respecter, comme nous le disions, les droits imprescriptibles de la loi naturelle ; il doit se souvenir que l'autorité qu'il exerce est un pouvoir reçu du Souverain Législateur dans l'acte même de la création de l'homme.

Mais, la souveraineté rousseauiste étant exclue, ne pourrait-on pas concevoir le peuple comme souverain au moment même où il légifère ? Pourrait-on imaginer qu'il possède en lui-même la souveraineté comme une entité reçue et qu'ensuite, en légiférant, il la transfère à tel ou tel gouvernement déterminé ?

C'est ainsi que semblent concevoir les choses le savant cardinal Bellarmin et le très érudit Suarez. Mais ils ont usé d'un langage défectueux, selon lequel ils considèrent les actes moraux comme s'ils étaient des entités physiques.

Même en cet instant, le corps social ne peut être souverain, parce que la souveraineté, comme nous l'avons longuement expliqué, implique la faculté d'imposer effectivement des lois — en légiférant, jugeant, exécutant et punissant — qui assurent le bien collectif de la multitude réunie ; or le corps social ne peut exercer ces fonctions de telle manière que soit assuré le bien commun de la multitude ; il ne possède donc pas la souveraineté, laquelle s'identifie à la pleine autorité de gouvernement.

Pour que l'on comprenne la portée de ce raisonnement, je ferai observer que le corps social ne peut se constituer en une assemblée permanente exerçant toutes les fonctions gouvernementales, telles que faire les lois, veiller à leur exécution et juger leurs infractions. En d'autres termes, il ne peut gouverner.

La condition même de société politique s'y oppose, non seulement en raison du grand nombre de ceux qui la composent et de la complexité des problèmes de gouvernement, mais encore parce que, si le corps social se consacrait à cette tâche, ses membres ne pourraient vaquer à leurs fins propres et particulières ; ainsi disparaîtrait la raison d'être qui a donné naissance à la société elle-même, à savoir l'obtention de cette félicité qu'ils ne peuvent atteindre hors de la société.

Car cette félicité, qui procède des biens procurés par le corps social, consiste précisément en ce que les individus réunis puissent rechercher leurs biens propres et particuliers sans entraves. Mais si tous doivent s'occuper directement du bien commun, quand et comment s'occuperont-ils de leurs biens propres ?

Ce raisonnement démontre que la communauté ne peut en aucune manière gouverner, ce qui revient à dire qu'elle ne peut exercer la souveraineté. **La communauté doit être gouvernée.**

Si quelqu'un croyait résoudre la question en alléguant que, parce qu'elle ne peut se gouverner elle-même, la communauté transfère le gouvernement à ses mandataires, on lui répondrait : elle ne peut transférer ce qu'elle ne possède pas, et elle ne possède pas ce qu'elle ne peut exercer.

C'est-à-dire que, si la communauté sociale n'est pas capable d'exercer pleinement la souveraineté, il n'existe aucune raison de lui attribuer, en vertu de la loi naturelle, la possession de ce droit.

Car précisément le critère permettant d'établir les droits naturels est la nécessité où l'on se trouve d'en user et de les exercer. Pourquoi dit-on, par exemple, que la propriété privée est de droit naturel ?

Parce que, sans elle, l'homme ne pourrait assurer sa subsistance ni celle des siens ; et ainsi de mille autres exemples.

Mais si la communauté ou le peuple ne peuvent jamais exercer la souveraineté, qui est un pouvoir complet de gouvernement, comment pourraient-ils tenir de la nature ce droit ? Comment la nature pourrait-elle leur accorder un droit qu'ils ne peuvent jamais exercer ? Et s'ils ne possèdent pas ce droit, comment pourraient-ils le transférer ?

En outre, cette manière de concevoir la possession de la souveraineté dénature le principe sur lequel repose la doctrine des deux théologiens cités touchant le droit humain de tout régime politique.

En effet, si l'on affirme, d'une part, que l'institution humaine est la cause déterminante de toute forme de gouvernement, et si, d'autre part, on soutient que le pouvoir même — la souveraineté — transféré aux gouvernants résidait, en vertu de la loi naturelle, dans le peuple, alors la forme démocratique se trouve être de droit naturel, comme congénitale, et directement instituée par Dieu ; conclusion qu'eux-mêmes n'admettent point et que ne permet pas davantage le langage de l'Église, laquelle attribue toujours un droit et une justice égaux à l'une ou l'autre forme de gouvernement. Pie X, dans sa lettre du 23 août 1910, condamnant les théories démocratistes des catholiques du *Sillon*, écrit textuellement : « **En enseignant que la justice est compatible avec les trois formes de gouvernement connues, Léon XIII enseignait aussi que, de ce côté, la démocratie ne jouit d'aucun privilège spécial.** »

Il est donc indispensable d'affirmer que, même en cet instant, le peuple n'est pas souverain ; souverain formellement, avec les attributions essentielles qu'implique ce concept. Tout au plus peut-on dire qu'il est souverain radicalement, c'est-à-dire qu'il possède la souveraineté comme en sa racine, puisque la capacité de déterminer le sujet et la forme de la souveraineté implique, d'une certaine manière, une possession initiale de cette même souveraineté.

Si, de droit naturel, réside dans le peuple, non point le pouvoir public, mais seulement la faculté d'en déterminer le sujet, « il n'est pas nécessaire de feindre dans la communauté une abdication imaginaire du pouvoir ; on ne place pas, en vertu de la loi naturelle, un pouvoir dans un sujet généralement impropre à l'exercer ; on n'établit pas la démocratie comme forme primitive transformée ensuite en une autre, mais toutes les formes sont également de droit humain, parce que toutes doivent également être déterminées par le consentement de la communauté ».

Pour apprécier toute la distance qui sépare une explication de l'autre, il est utile de considérer l'exemple donné par le même théologien et tiré de la manière dont une propriété peut être acquise.

Je puis devenir propriétaire d'un objet, soit parce qu'un autre me le donne — et c'est ainsi que Suarez conçoit la transmission de la souveraineté —, soit parce que le législateur détermine un mode qui me constitue propriétaire : par exemple, si, en vertu de la loi de prescription, je commençais à posséder en pleine propriété un champ que je ne possédais pas auparavant. Je commencerais à en être propriétaire, non parce que le pouvoir public me donnerait la propriété, mais parce qu'il déterminerait l'un des modes d'acquisition

du domaine. C'est exactement ce que fait la multitude : en établissant par la loi un régime de préférence à un autre, elle ne remet pas la souveraineté entre les mains de ce régime ; elle détermine seulement la forme concrète selon laquelle cette souveraineté devra être exercée.

Pour exprimer cette doctrine dans le langage de l'École, nous dirons que la communauté sociale est la cause prochaine qui détermine cette société politique particulière et ce pouvoir particulier, en tant qu'elle fixe la cause matérielle — quelles familles et combien — et la cause formelle — quelle espèce de lien — de cette société politique. La souveraineté, comme telle, est conférée immédiatement par la loi naturelle ou, ce qui revient au même, par Dieu, en tant que celle-ci exige qu'il existe un pouvoir souverain régissant la communauté politique.

Il serait naïf et ridicule d'imaginer la souveraineté comme une petite entité divine déposée par Dieu dans les gouvernants. Comme petite entité, elle n'existe nulle part, pas plus que n'existent de cette manière les dispositions de la loi naturelle ou civile. Où existe, comme petite entité, l'interdiction de tuer ? Où existent ainsi les prescriptions du droit civil ? Cette interdiction et ces prescriptions existent ; les lois naturelles sont intimées à la conscience de tout homme et gravées dans son essence, comme nous l'avons expliqué au chapitre précédent. Mais elles n'existent pas comme de petites entités qui passent d'un lieu à un autre et se transfèrent de main en main.

Pour ne pas errer, il est nécessaire de dépasser l'imagination, comme le dit saint Thomas, et de posséder des connaissances intelligibles et non purement sensibles.

De ce qui précède ressort combien il est absurde de parler de souveraineté populaire ou d'une souveraineté résidant dans le peuple, ne fût-ce que durant l'instant fugitif où celui-ci use de sa faculté constitutionnelle. Langage que, malgré son absurdité, l'Église ne proscrit pas, parce que, comme Mère, elle tolère une grande liberté d'opinion, tant que des erreurs essentielles ne s'y trouvent pas érigées en système.

Il n'en va certes pas ainsi lorsqu'on considère la souveraineté comme quelque chose d'inhérent au peuple, d'inaliénable, qui continue à résider en lui même après qu'il l'a déléguée à ses mandataires. Erreur très commune — bien qu'elle ait été proscrite par Léon XIII et Pie X — parmi les catholiques démocrates. Ceux-ci imaginent la souveraineté comme une « chose de Dieu », dérivée vers le peuple, lequel, à son tour, la délègue aux gouvernants sans l'aliéner. Pie X, lorsqu'il condamne cette idéologie, ne la rejette pas seulement comme fausse en tant qu'elle rend la souveraineté inaliénable, mais encore en tant qu'elle fait remonter celle-ci du peuple aux gouvernants, de bas en haut.

Le paragraphe est long, mais il mérite d'être reproduit intégralement.

Le *Sillon* place primordialement l'autorité publique dans le peuple, d'où elle se transmet ensuite aux gouvernants, de telle manière cependant qu'elle continue à résider en lui. Mais Léon XIII condamna formellement cette doctrine dans son encyclique *Diuturnum Illud*, sur le pouvoir politique, où il dit : « **Un très grand nombre de modernes, marchant sur les traces de ceux qui, au siècle passé, se sont attribué le nom de philosophes, affirment que toute puissance procède du peuple ; par conséquent, ceux qui**

l'exercent dans la société ne l'exercent pas en vertu d'un droit propre, mais par délégation du peuple et sous la condition expresse qu'elle puisse être révoquée par la volonté de ce même peuple qui la leur a conférée. Tout opposé est le sentiment des catholiques, qui font dériver de Dieu le droit de commander, comme de son principe naturel et nécessaire. »

Sans doute — poursuit Pie X — le *Sillon* fait-il descendre de Dieu cette autorité qu'il place d'abord dans le peuple ; mais de telle sorte qu'« **elle se transmet de bas en haut, tandis que, dans l'organisation de l'Église, le pouvoir vient d'en haut et descend vers le bas** ». Mais, indépendamment de l'anomalie d'une délégation qui monte, alors que par sa nature il est normal qu'elle descende, Léon XIII avait réfuté d'avance cette tentative de conciliation de la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme. Car il poursuit : « **Il importe d'observer ici que les gouvernants suprêmes peuvent, dans certains cas, être choisis par la volonté et la décision du peuple, sans que la doctrine catholique s'y oppose ou y répugne. Mais cette élection désigne le prince ; elle ne lui confère pas les droits du principat, ni ne lui délègue le pouvoir : elle détermine seulement par qui celui-ci doit être exercé.** »

Les catholiques démocratistes, acharnés à christianiser la démocratie moderne, c'est-à-dire à concilier la doctrine catholique avec l'erreur du philosophisme, selon l'expression de Pie X, n'ont pas une parcelle à perdre de ce précieux document, écrit précisément pour condamner leurs prétentions. Car les catholiques du *Sillon*, comme les catholiques démocratistes qui abondent encore parmi nous, brûlaient du vif désir de se rendre sympathiques au vulgaire, à la multitude ou, comme on dit aujourd'hui, aux « masses » ; et, pour cela, il leur paraissait

opportun « d'abandonner ce qui, sans être essentiel ni dogmatique dans le catholicisme, est moins compatible avec les aspirations modernes ».

Comme la communauté sociale — nous verrons au chapitre suivant que nous n'entendons pas par là la masse amorphe des individus, mais la multitude hiérarchiquement constituée en unités sociales — possède le droit de déterminer le régime politique légitime d'un peuple et de le changer si le bien public l'exige, le critère infaillible de la légitimité d'un gouvernement est l'adhésion tacite et pacifique que lui prête cette même communauté. Si l'on a compris comment la souveraineté vient de Dieu et en quel sens il est possible de dire qu'elle réside originairement dans la communauté et qu'elle est à son service, on ne tombera pas dans l'inextricable confusion d'un professeur bien connu de droit politique, qui explique ainsi la politique thomiste :

« Les Docteurs de l'Église, dit-il, avaient posé comme dogme incontestable le principe selon lequel tout pouvoir émane de Dieu et que le gouvernement, qui incarne la volonté divine, est son représentant sur la terre. Saint Thomas réagit contre cette conception. Pour lui, ce qu'il y a de fondamental dans l'État, c'est la volonté de la majorité, et c'est en ce sens que ses interprètes et commentateurs prétendent voir en lui un exposant de la doctrine de la démocratie. »

Dans l'infortunée explication de cet auteur, saint Thomas apparaît comme un vulgaire catholique démocratiste. Dépourvu d'initiation métaphysique, il ne voit pas qu'il est fort différent de créer la souveraineté par un contrat populaire, comme le prétend Rousseau, et d'admettre son origine divine tout en laissant à l'arbitre de la

communauté sociale la détermination de la forme et du sujet de son exercice.

Sa confusion est bien plus regrettable encore lorsqu'il attribue au saint Docteur des idées démocratiques, parce que celui-ci considère le bien commun temporel, le bien de la communauté, comme la loi suprême régissant toute la vie politique. Si l'on entend par démocratie une telle chose, saint Thomas, avec l'Église, professe la démocratie avec un droit que nul ne saurait contester ; mais il convient ici encore de répéter que le langage du Docteur Angélique ne permet pas les interprétations arbitraires.

Il est certain que, pour lui comme pour tous ceux qui suivons fidèlement ses enseignements, il n'existe d'autre souveraineté que celle du bien commun, puisque toute autorité politique n'a d'autre raison d'être que de réaliser le bien de la communauté, ses intérêts véritables et profonds ; mais ce bien peut être procuré aussi efficacement par un régime royal ou aristocratique que par un régime populaire ou démocratique. Toutefois, comme nous le verrons au chapitre suivant, la démocratie ne peut l'obtenir si elle n'est tempérée par des éléments aristocratiques ou oligarchiques.

DE L'OBÉISSANCE AU POUVOIR

Après avoir expliqué le concept de souveraineté, son origine et le sujet en lequel elle réside, il ne reste plus qu'à examiner l'obéissance due au pouvoir de l'État.

Si l'autorité vient de Dieu, comme nous l'avons démontré, rien n'est plus évident que l'obligation inéluctable d'obéir aux pouvoirs légitimes, pourvu qu'ils légifèrent et commandent dans la sphère de leurs attributions. Il n'est nullement requis, pour que l'obéissance soit due, que ces pouvoirs reconnaissent qu'ils commandent en vertu de l'autorité que Dieu leur confère, ni que ceux qui en sont investis soient dignes ; tant qu'ils sont légitimement constitués dans le pouvoir et ne prescrivent rien d'injuste ou de pervers, l'obéissance est obligatoire, même au for de la conscience. Lorsque retentissait à Rome la parole de saint Paul : « **Il n'est point de pouvoir qui ne vienne de Dieu, et celui qui résiste au pouvoir résiste à Dieu, car le gouvernant est ministre de Dieu** », le tyrannique Néron régnait.

Il n'est donc pas permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en laquelle il réside.

Les chrétiens entourent d'un respect religieux la notion du pouvoir, dans lequel, même lorsqu'il réside en un dépositaire indigne, ils voient

un reflet et comme une image de la majesté divine. Ils ont pour les lois le juste respect qui leur est dû, non à cause de la force et des sanctions pénales, mais par devoir de conscience, car **Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte**.

Les Saintes Écritures elles-mêmes enseignent catégoriquement cette obligation. Saint Paul dit : « **Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car il n'est point de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été établies par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste aux puissances résiste à l'ordonnance de Dieu ; et ceux qui agissent ainsi attirent sur eux-mêmes la condamnation. Les princes ne sont pas à craindre pour les bonnes œuvres, mais pour les mauvaises. Veux-tu ne rien avoir à craindre de celui qui détient le pouvoir ? Fais le bien, et tu recevras de lui des louanges. Car le prince est ministre de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, tremble, car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée ; il est ministre de Dieu pour exercer sa justice en punissant celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire que vous lui soyez soumis, non seulement par crainte du châtiment, mais encore par conscience.** »

Mais si le pouvoir légitime mérite obéissance et respect, tout ce qu'il commande ne doit pas pour autant être accompli.

Il est des cas où l'on peut refuser l'obéissance, comme lorsqu'une loi injuste est imposée, violant un droit de la personne humaine ou de la famille, pourvu cependant que, comme l'enseigne saint Thomas, ne s'y oppose le scandale ou le trouble que pourrait entraîner la violation de la loi ; motif pour lequel l'homme est parfois obligé de renoncer même à son droit, selon cette parole de saint Matthieu : « **Si**

quelqu'un te contraint à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui ; et à celui qui t'ôte ta tunique, abandonne encore ton manteau. »

Il est des cas où l'on doit refuser l'obéissance. « **Il n'existe qu'une seule cause véritable de refuser l'obéissance : c'est le cas d'un précepte manifestement contraire au droit naturel et divin, car il s'agirait alors de violer soit la loi naturelle, soit la volonté de Dieu ; le commandement et son exécution seraient également criminels. Si donc quelqu'un se trouvait réduit à l'alternative de violer les ordres de Dieu ou ceux des gouvernants, il conviendrait de suivre le précepte de Jésus-Christ, qui veut que l'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »**

Il faut se rappeler qu'en ces circonstances il est seulement licite de désobéir aux lois injustes, et non de refuser toute obéissance aux persécuteurs, comme l'enseignait admirablement saint Augustin et comme le répète Léon XIII : « **Certains pouvoirs de la terre sont bons et craignent Dieu ; d'autres fois, ils ne le craignent point. Julien était un empereur infidèle à Dieu, un apostat, un pervers, un idolâtre. Les soldats chrétiens servirent cet empereur infidèle. Mais dès qu'il s'agissait de la cause de Jésus-Christ, ils ne reconnaissaient que Celui qui est dans les cieux. Julien leur prescrivait-il d'honorer les idoles et de leur offrir de l'encens ? Ils mettaient Dieu au-dessus du prince. Mais leur disait-il : "Rangez-vous pour marcher contre cette nation ennemie" ? Aussitôt ils obéissaient. Ils distinguaient le Seigneur éternel du seigneur temporel et, cependant, en considération du Seigneur éternel, ils se soumettaient à un tel seigneur temporel. »**

Il sera parfois nécessaire de refuser l'obéissance non pas à une loi isolée, mais à un ensemble de lois, peut-être même à toute une législation, parce qu'elle contrarie tout entière les droits sacro-saints de Jésus-Christ et de son Église. Telles furent, par exemple, les fameuses lois laïques qui, en France, motivèrent une déclaration publique des Cardinaux et Archevêques, en date du 10 mai 1925, dont certains passages méritent d'être reproduits ici :

« Les lois du laïcisme sont injustes, en premier lieu, parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu. Elles procèdent de l'athéisme et y conduisent dans l'ordre individuel, familial, social, politique, national et international. Elles supposent la méconnaissance totale de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son Évangile. Elles tendent à substituer au vrai Dieu des idoles — la liberté, la solidarité, l'humanité, la science, etc. —, à déchristianiser toutes les vies et toutes les institutions. Ceux qui ont inauguré leur règne, ceux qui l'ont affermi, étendu et imposé n'ont pas eu d'autre dessein. En fait, elles sont l'œuvre de l'impiété, qui est l'expression de la plus coupable des injustices, comme la religion catholique est l'expression de la justice la plus haute.

Elles sont, en outre, injustes parce qu'elles sont contraires à nos intérêts spirituels et temporels. Qu'on les examine, et l'on verra qu'il n'en est aucune qui ne nous frappe à la fois dans nos biens terrestres et dans nos biens surnaturels. La loi scolaire prive les parents de la liberté qui leur appartient et les oblige à payer deux impôts : l'un pour l'enseignement officiel et l'autre pour l'enseignement chrétien ; en même temps, elle égare l'intelligence des enfants, pervertit leur volonté et fausse leur

conscience. La loi de séparation nous dépouille de propriétés qui nous étaient nécessaires et impose mille entraves à notre ministère sacerdotal, sans compter qu'elle entraîne la rupture officielle, publique et scandaleuse de la société avec l'Église, la religion et Dieu. La loi du divorce sépare les époux, donne naissance à des procès retentissants qui humilient et avilissent les familles, divise et attriste les enfants, rend les mariages totalement ou partiellement stériles et, de plus, autorise juridiquement l'adultère. La laïcisation des hôpitaux prive les malades des soins dévoués et désintéressés que seule la religion inspire, des consolations surnaturelles qui adouciraient leurs souffrances, et les expose à mourir sans les sacrements.

On pourrait développer ces considérations à l'infini et montrer comment le laïcisme, dans toutes les sphères, porte atteinte aussi bien au bien public qu'au bien privé.

Par conséquent, les lois du laïcisme ne sont pas des lois. Elles n'ont de la loi que le nom, un nom usurpé. Elles ne sont que des corruptions de la loi, des violences plutôt que des lois, dit saint Thomas : "Ce sont plutôt des violences que des lois" (*Magis sunt violentiae quam leges*). Quand bien même elles ne nous nuiraient que dans l'ordre temporel, elles ne nous obligeraient pas, en elles-mêmes, en conscience : "De telles lois n'obligent pas au for de la conscience" (*Tales leges non obligant in foro conscientiae*). Elles ne pourraient nous obliger que dans le cas où il faudrait céder sur un intérêt purement terrestre afin d'éviter des désordres et des scandales. Mais puisque les lois du laïcisme attentent aux droits de Dieu, puisqu'elles nous frappent dans nos intérêts spirituels, puisqu'après avoir ruiné les principes essentiels sur lesquels

repose la société elles sont ennemies de la vraie religion, laquelle nous ordonne de reconnaître et d'adorer, dans tous les domaines, Dieu et Jésus-Christ, d'adhérer à leurs enseignements, de nous soumettre à leurs commandements et de sauver nos âmes à tout prix, il ne nous est pas permis de leur obéir ; nous avons le droit et l'obligation de les combattre et d'exiger, par tous les moyens honnêtes, leur abrogation. Les lois peuvent être injustes parce qu'elles s'opposent au bien divin, comme les lois tyranniques qui poussent à l'idolâtrie ou à quelque autre chose contraire à la loi divine : il n'est permis en aucune manière d'observer de telles lois, car, ainsi qu'il est écrit dans les Actes des Apôtres : "Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes." »

LA RÉSISTANCE AU POUVOIR ABUSIF

La doctrine de l'Église, telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, consacre la souveraineté comme divine dans son origine et ordonne d'obéir aux gouvernants légitimes et de les révérer comme ministres de Dieu. Tout le contraire est proclamé par la doctrine du philosophisme et de la Révolution, formulée en ces termes dans la très célèbre *Déclaration des droits de l'homme* : « **L'insurrection est le plus sacré des droits de l'homme.** »

Quelqu'un pourrait craindre que la doctrine de l'Église ne consacre également les pires excès des tyrans, sans offrir de remède pour les cas où un pouvoir légitime dans son origine abuserait de l'autorité

publique au point de s'en servir pour opprimer les citoyens, ou encore pour les cas possibles où un pouvoir envahisseur s'emparerait du pouvoir public.

Que convient-il de faire dans l'un et l'autre cas ?

À la suite des théologiens, dont Maurice de La Taille résume magistralement la doctrine dans l'article « Insurrection » du *Dictionnaire d'Apologétique*, nous pouvons classer en quatre catégories les attitudes susceptibles d'être adoptées à l'égard d'un pouvoir légitime dans son origine, mais devenu tyrannique.

Résistance passive, qui consiste à refuser l'obéissance aux lois injustes.

Résistance active légale, qui consiste à exiger, par des moyens légitimes — qu'ils soient ou non autorisés par la loi —, la révision de la loi.

Résistance active à main armée, qui consiste à s'opposer par la force à l'exécution d'une loi.

Rébellion, qui consiste à prendre l'offensive contre l'autorité dont émane la loi.

Cette dernière attitude est toujours interdite ; la première est obligatoire en présence de lois qui prescrivent des actes contraires à la conscience ; la deuxième est toujours permise. Reste donc la troisième attitude : est-elle permise, et quand ?

L'autorité de saint Thomas est décisive en la présente matière.

Le saint Docteur se demande (*Somme théologique*, II-II, q. 42, a. 2, ad 3) si ce serait un péché de sédition que de délivrer un peuple d'un régime tyrannique, et il répond que non.

Il faut dire, s'exprime-t-il, que le régime tyrannique n'est pas juste, parce qu'il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé du gouvernant, comme l'enseigne le Philosophe. C'est pourquoi l'action dirigée contre un tel régime n'a pas raison de sédition ; à moins que l'on ne procède contre ce régime d'une manière si désordonnée que la multitude vienne à souffrir, par la perturbation de ce régime, un dommage plus grand que celui qu'elle souffrait auparavant. Le séditieux est plutôt le tyran qui nourrit les discordes et les rébellions dans le peuple qui lui est soumis, afin de pouvoir le dominer plus facilement.

Cette doctrine, courante parmi les théologiens catholiques, a été exposée avec une force singulière par Meyer dans ses *Institutiones juris naturalis*. Il dit textuellement :

« Il peut exister des circonstances dans lesquelles la résistance active aux abus de l'autorité n'est pas contraire au droit naturel. »

Et il le démontre de la manière suivante :

« De même que tout individu possède un droit inné de pourvoir à sa conservation et, par conséquent, de se défendre à main armée contre la violence d'une injuste agression, sans toutefois dépasser la mesure que légitiment les nécessités de la défense, de même un peuple, que son unité sociale constitue en personne morale, doit nécessairement être pourvu, par la nature, du même droit essentiel. Le droit naturel de défense s'étend en effet, sans

exception, à toute créature raisonnable et, par conséquent, à raison égale (*a pari*), ou à plus forte raison (*a fortiori*), à une personnalité humaine collective. Par conséquent, toutes les fois qu'un abus tyrannique du pouvoir, non point transitoire, mais constant et poursuivi tyranniquement, aura réduit le peuple à de telles extrémités que son salut soit manifestement en péril — par exemple, s'il s'agit de conjurer un danger imminent pour l'État ou pour les biens suprêmes et essentiels de la nation, et en premier lieu de sauver d'une ruine certaine le trésor de la vraie foi —, alors, en vertu du droit naturel, il est permis d'opposer une résistance active à une oppression de cette nature, dans la mesure où la cause et les circonstances l'exigent. L'Écriture nous présente un illustre exemple de ce mode de défense dans l'histoire des Macchabées.

Tout groupe de citoyens, même sans constituer une personne morale complète ni une unité sociale organique, peut, en vertu du droit personnel inhérent à chaque personne, dans ce cas d'extrême nécessité, mettre en commun les forces de tous afin d'opposer à une oppression commune le faisceau d'une résistance collective. » (*Institutiones Juris Naturalis*, 1900, t. II, nos 531-532.)

Ainsi parle Meyer. Sans diminuer en rien la valeur de son argument, nous croyons que la résistance à main armée peut être déduite des droits primordiaux qui appartiennent à tout individu humain. Car la loi naturelle, comme nous l'avons vu au premier chapitre, donne à l'homme le droit de rechercher le bien de sa propre conservation, celui de sa famille et celui de la société. Or, si ces biens sont garantis par le droit naturel et qu'il existe des cas où un régime ou un

gouvernant s'y oppose systématiquement, le même droit naturel accorde à l'homme la faculté, et lui impose même l'obligation, de défendre efficacement ces droits contre les violences du régime et du tyran.

Et que l'on ne prétende pas, en invoquant la patience chrétienne, qu'il serait plus conforme aux préceptes évangéliques de tolérer les injustices du tyran et d'attendre avec résignation que Dieu y porte remède lorsqu'il Lui plaira.

Car s'il est vrai que peut survenir une situation dans laquelle un régime tyrannique se trouve si solidement établi, comme nous l'avons vu récemment en Russie et au Mexique, que les citoyens ne puissent d'aucune manière s'en délivrer, et que, dans ce cas, rien ne soit meilleur que de supporter les injustices et d'élever son cœur vers Dieu en mettant en Lui toute son espérance ; tant que cette situation irrémédiable ne s'est pas réalisée, tant que les citoyens peuvent empêcher qu'elle ne se réalise, comme il advint avec le mouvement héroïque dirigé par le Caudillo lors de la récente révolution espagnole, tous ceux qui aiment leur propre bien, celui des leurs et celui de la patrie doivent se réunir comme de nouveaux Macchabées et se résoudre au combat, en disant :

« **Si nous faisons tous comme ont fait nos frères, et si nous ne combattons pas pour défendre nos vies et notre loi contre les nations, ils auront bientôt raison de nous.** » (Premier Livre des Macchabées, III, 60.)

Ils doivent le faire, non pas tant pour la défense de leur propre bien, auquel ils peuvent renoncer, que pour le bien de la famille et de la

société ; car de même que ne serait pas un bon père celui qui, le pouvant, n'userait pas de la force pour empêcher que ses filles ne fussent violées ou outragées, de même ne serait pas un bon citoyen celui qui, le pouvant, ne sauvegarderait pas par l'usage de la force la nation en péril.

DE L'ILLÉGITIMITÉ DU POUVOIR

Jusqu'ici, nous avons considéré l'attitude qu'il convient d'adopter à l'égard des pouvoirs légitimes, aussi bien dans les cas où ces pouvoirs agissent dans les limites de leurs attributions que lorsqu'ils s'en écartent. Mais le pouvoir est-il toujours légitime ? Quel critère faut-il suivre pour discerner sa légitimité ? Et, dans le cas d'un pouvoir illégitime dans son origine, quelle attitude faut-il adopter à son égard ?

Il est facile de répondre à la première question. Car un pouvoir ne possède pas toujours la légitimité d'origine, bien que rien ne lui soit plus nécessaire, comme l'écrit magnifiquement Balmes :

« **Tout pouvoir, au premier moment de son existence, avant d'agir, avant d'exercer aucun acte, commence par proclamer sa légitimité. Il la cherche dans le droit divin ou humain, il la fonde**

sur la naissance ou sur l'élection, il la fait dériver de titres historiques ou du développement soudain d'événements extraordinaires ; mais toujours il en revient au même point : à la prétention de légitimité. Le mot fait ne sort pas de ses lèvres ; l'instinct de sa propre conservation lui dit qu'il ne peut l'employer et qu'il lui suffirait de le faire pour énerver son autorité, amoindrir son prestige, montrer au peuple le chemin de l'insurrection, se suicider. » (*Le Protestantisme…*, l. IV, ch. V.)

Quel est le critère ultime et définitif permettant de reconnaître la légitimité ? Nous l'avons indiqué plus haut. C'est la communauté qui, par son adhésion habituelle, confère l'efficacité juridique au régime de gouvernement et réalise la loi constitutionnelle d'un pays. Cette adhésion habituelle est comme le témoignage que le bien commun a été atteint dans cette société.

Écrivant aux cardinaux français, Léon XIII dit :

Les formes politiques adoptées sont remplacées par d'autres. Ces changements sont loin d'être toujours légitimes dans leur origine ; il est même très difficile qu'ils le soient. Toutefois, le critère suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose l'acceptation de ces nouveaux gouvernements établis de fait à la place des gouvernements antérieurs qui, de fait, n'existent plus.

Quelle attitude convient-il d'adopter à l'égard de ces pouvoirs de pur fait, tant qu'ils ne sont pas parvenus à se légitimer par l'adhésion habituelle que leur accorde la communauté ? La réponse est claire et catégorique : on ne leur doit pas obéissance parce que, n'étant pas

légitimes, ils n'ont pas le droit de commander. Mais, d'autre part, puisque les citoyens ont des devoirs envers la société dans laquelle ils vivent, ils doivent accomplir les choses justes que ce pouvoir illégitime commande, lorsque le bien commun de la société l'exige.

« Il arrive, écrit Suarez, le très savant théologien jésuite, que lorsque la république ne peut résister au tyran, elle le tolère et se laisse gouverner par lui, parce qu'être gouvernée par lui constitue un moindre mal que d'être privée de toute contrainte et de toute direction. » (*De Legibus*, ch. X.)

Et le célèbre cardinal Mercier, lors de l'occupation de la Belgique par les troupes allemandes en 1914, considérant comme une violence non seulement l'invasion, mais encore l'établissement du gouvernement allemand dans l'État belge, déclara de cette manière les obligations des citoyens à l'égard du pouvoir de fait :

« Je considère comme une obligation de ma charge pastorale de définir nos devoirs de conscience à l'égard du pouvoir qui a envahi notre sol et qui, momentanément, en occupe la plus grande partie. Ce pouvoir n'est pas une autorité légitime. Par conséquent, au fond de votre âme, vous ne lui devez ni estime, ni adhésion, ni obéissance. Le seul pouvoir légitime, en Belgique, est celui qui appartient à notre Roi, à son gouvernement, aux représentants de la nation. Lui seul est pour nous l'autorité ; lui seul a droit à l'affection de nos cœurs, à notre soumission. Les actes d'administration de l'autorité occupante seraient, par eux-mêmes, dépourvus de vigueur ; mais l'autorité légitime ratifie tacitement tout ce que justifie l'intérêt général, et c'est de cette ratification seule qu'ils tirent toute leur valeur juridique… »

Mais à l'égard de ces pouvoirs illégitimes dans leur origine, si l'on peut leur résister, il faut le faire, et cette résistance peut aller jusqu'au tyrannicide.

Que faut-il penser du tyrannicide ? Est-il permis à une personne privée, c'est-à-dire à un simple membre de la communauté, de mettre à mort le tyran ? Pour résoudre cette question, les théologiens distinguent entre le **tyran d'usurpation** (*tyrannus tituli, usurpationis*) et le **tyran de gouvernement** (*tyrannus regiminis*), c'est-à-dire entre l'usurpateur qui s'empare du pouvoir par la force et le gouvernant légitime qui exerce une domination despotique sur ses sujets.

Ils disent que tout particulier peut mettre à mort le premier, conformément à la doctrine de saint Thomas qui, commentant l'éloge fait par Cicéron des meurtriers de César, déclare :

« **Tullius parle du cas où un homme s'empare du pouvoir par la force, contre la volonté des citoyens, ou ceux-ci y étant contraints par violence ; alors, lorsqu'il n'est pas possible de recourir à un supérieur qui rende justice, celui qui, pour délivrer sa patrie, tue le tyran mérite louange et récompense.** » (*In II Sententiarum*, dist. 44, q. 2, a. 2.)

En ce qui concerne le tyran de gouvernement, les théologiens n'autorisent sa mise à mort que lorsqu'on agit en vertu du pouvoir public, c'est-à-dire comme mandataire de la communauté, conformément à la doctrine de saint Thomas, qui dit :

« **Si la tyrannie est devenue intolérable, il serait dangereux pour la société et pour ses gouvernants que des particuliers s'arrogeassent le droit d'attenter à la vie des gouvernants,**

fussent-ils même des tyrans… Contre la cruauté des tyrans, ce n'est pas l'initiative présomptueuse des particuliers qui doit agir, mais l'autorité publique. »

Nous pouvons terminer ce chapitre en disant que la doctrine catholique, en faisant dériver de Dieu, source de tout être, l'impulsion sociale qui porte l'homme à vivre politiquement, justifie la souveraineté, lui assigne ses limites et l'oriente vers le bien de l'homme comme vers son objet propre. Rousseau, au contraire, précisément parce qu'il fait procéder du pur arbitre humain l'impulsion qui détermine l'homme à la vie politique, ne peut justifier la souveraineté et se voit contraint de la concevoir comme une pure force sans direction, et par là même douée d'une nocivité infinie.

La souveraineté n'est pas un absolu ; mais c'est précisément en cela que résident sa valeur et sa dignité. Car comment un absolu pourrait-il gouverner immédiatement un être fini, qui se développe dans le contingent ? Parce qu'elle vient de Dieu, elle est limitée dans sa perfection et doit se borner à procurer le bien commun de l'homme-individu et de l'homme-famille groupés dans la collectivité.

Cette raison de bien commun spécifie sa raison d'être. Aussi pourrait-on condenser toute une politique chrétienne en disant qu'elle est la souveraineté du bien commun. Car c'est sur cette raison de bien commun que reposent les droits et les devoirs du pouvoir public aussi bien que ceux des particuliers ; la légitimité du pouvoir aussi bien que le droit d'insurrection des peuples ; c'est elle qui autorise les diverses formes ou régimes politiques, comme elle maintient l'intégrité et l'inviolabilité des droits de la nation à travers les changements des hommes et des choses ; c'est elle enfin qui fixe la

limite de tous les droits et obligations de tous ceux qui vivent ensemble dans la cité, afin que ce bien qui est « plus grand et plus divin que le bien d'un seul » (*maius et divinius quam bonum unius*), qui est plus grand et plus divin que le bien d'un particulier (saint Thomas, II-II, q. 39, a. 2), soit toujours salutairement atteint.

STRUCTURATION SOCIALE ET ÉTATIQUE DE LA VIE POLITIQUE

Nous avons étudié jusqu'ici la loi fondamentale qui régit la vie politique et qui n'est autre chose que sa définition essentielle : la société politique est un ensemble d'unités groupées par l'action d'un pouvoir souverain en vue du bien commun temporel. Telle est l'ordination essentielle que Dieu, législateur suprême, a imposée à la société politique. Le pouvoir, qui a pour orientation concrète le bien commun temporel de la collectivité sociale, est exclusivement au service de la nation, c'est-à-dire du peuple hiérarchiquement constitué.

L'État possède donc des droits sur la collectivité sociale ; droits conditionnés prochainement par le bien commun temporel et, d'une manière éloignée, par la perfection propre de la personne humaine.

Pour que ces droits deviennent effectifs, l'État doit imposer des commandements qui doivent être observés en vertu de la justice, laquelle reçoit ici le nom de justice légale. Comme le citoyen se subordonne à l'État afin d'atteindre son bien propre, la justice, ici distributive, fonde les droits que le citoyen revendique à l'égard de l'État.

Ne pourrait-il se produire un conflit entre les droits de l'État et les droits des citoyens, entre la justice légale et la justice distributive ? Cela est impossible, parce que le bien harmonise l'un et l'autre droit, l'une et l'autre justice. Le citoyen se soumet pour atteindre son bien et, à son tour, l'État ne peut lui imposer que ce qui conduit à ce même bien. Cependant, la réalité nous enseigne que les conflits se multiplient chaque jour et que sont fréquents les cas où l'État, représenté par l'épée des militaires, doit sortir pour se défendre contre les excès du peuple, ou bien où la nation elle-même doit chasser son gouvernement afin de garantir son existence.

Comment expliquer des conflits réels, théoriquement impossibles ? Comment supprimer, ou du moins réduire, de telles anomalies ? Si le conflit se produit, de deux choses l'une : ou bien l'État a perdu la notion de ses fonctions, ou bien la collectivité a perdu celle de son bien propre.

Comme nous déterminerons dans le prochain chapitre les fonctions de l'autorité, nous nous bornerons ici à indiquer les lignes générales de la structure que doivent posséder la société et l'État afin que les conflits soient impossibles ou, du moins, difficiles.

LIBÉRALISME ET SOCIALISME

S'il est vrai qu'un grand nombre des conflits entre la liberté et l'autorité enregistrés par l'histoire doivent être attribués à la sotte prépotence de ceux qui commandent et qui, oubliant leur qualité de serviteurs et de ministres de Dieu placés au service de la collectivité, ne recherchent que la satisfaction de leurs intérêts particuliers ou de parti, il n'est pas moins vrai qu'à l'heure actuelle la plupart des conflits sont provoqués par la désarticulation dans laquelle se trouve le corps social, pour avoir perdu la conscience de son unité, et par le dérèglement de l'individu qui, gouverné par ses instincts infrarationnels, méprise tout ce qui n'est pas son égoïsme.

Parce que l'individualisme libéral, après avoir rompu l'ordre individuel, a rompu l'ordre naturel de la vie politique, il est aujourd'hui impossible qu'un gouvernement quelconque, si extraordinaires que nous supposions ses qualités, gouverne sans provoquer de conflit et sans succomber.

Une rapide synthèse historique de l'action libertaire de l'âge moderne, dans son empressement à détruire l'organisation réalisée par l'Église, nous le fera comprendre, tout en nous montrant l'abîme qui sépare la

conception moderne de la conception traditionnelle quant à la structuration sociale et étatique de la vie politique.

Le christianisme réalisa le type idéal de la société politique, dans laquelle s'harmonisaient les droits de Dieu et ceux de César, ceux de l'État et de la nation, ceux de la liberté et de l'autorité. La société politique médiévale est un organisme vivant dans la plénitude de la vie, un organisme naturel débordant de santé, parce qu'elle était l'œuvre de la société spirituelle qui, par ses dons du Ciel, inspirait et créait du dedans l'ordre normal de la vie humaine.

Type idéal que seule l'Église pouvait réaliser. Car si les institutions politiques surgissent par une postulation des racines mêmes de la vie humaine — comme nous l'avons expliqué contre l'Action française —, et s'il est, d'autre part, impossible dans l'économie présente d'assurer l'intégrité des vertus morales sans l'influence surnaturelle, comme l'enseigne le Concile du Vatican (sess. III, ch. 2), aucune force humaine ne peut réaliser une société politique qui soit saine par la vertu même de ses institutions.

La société spirituelle est donc nécessaire à la constitution intégrale d'une société politique. Et ainsi, seul le Moyen Âge, ce Moyen Âge tant décrié et chaque jour mieux connu et davantage admiré, a réalisé le type normal de société politique. Mais cet admirable organisme, sous l'action corruptrice nichée dans les entrailles de l'homme, va se perdre et, comme il arrive dans la corruption de tous les êtres, les formes, principes de l'être et de la perfection, disparaissent selon une échelle descendante.

L'égoïsme qui anima Philippe le Bel dans ses conflits avec Boniface VIII commence à saper les fondements de l'Europe chrétienne ; et l'homme, sous prétexte de s'unir plus directement à Dieu, rompt le lien qui l'unit à l'Église et s'atomise ainsi dans l'individualisme religieux du protestantisme. Détaché des dons surnaturels qui garantissaient son intégrité naturelle, il revendique la liberté pour son intelligence et pour sa volonté, et rompt, par le subjectivisme de la raison pure et l'autonomisme de la raison pratique, les liens qui l'attachent à la vérité et à la justice.

Détaché de Dieu, de la vérité et de la justice, le libéralisme de Rousseau entreprend de libérer l'homme de la souveraineté politique, en faisant de celle-ci une création populaire ; de la famille, en la réduisant à la condition d'une simple société humaine, égalitaire et dissoluble ; de la profession et de la corporation, en abandonnant à un libre accord entre le patron et l'ouvrier la détermination des conditions de travail.

De cette rupture successive des liens naît la société libérale, que nous pouvons définir ainsi : une somme d'individus détachés de tous les liens sociaux qui, sous l'action d'un pouvoir conditionné par eux au moyen du suffrage universel, s'agglomèrent dans une absolue égalité quantitative de toutes les libertés individuelles.

Observons les caractères qui donnent sa physionomie à la société libérale : un ensemble d'individus sans liens sociaux : **individualisme**.

Comme aucune orientation ne dirige cet ensemble, c'est-à-dire comme il n'existe en réalité aucune volonté populaire, on imagine le suffrage universel — computation arithmétique des volontés — afin

d'imprimer une impulsion à cette plèbe indifférenciée : **démocratisme**.

Cette impulsion, puisqu'elle est la résultante d'une somme de volontés égales et libres, garantit illusoirement l'objectif suprême de la société libérale, à savoir que tous les associés vivent, au sein de l'ensemble social, égaux et libres, c'est-à-dire exempts de liens qui les assujettissent : **libéralisme**.

Individualisme, démocratisme et libéralisme : tels sont les trois éléments qui s'interpénètrent dans la formation de la société libérale.

Une société ainsi désorganisée devait posséder une effroyable énergie de destruction, et l'histoire nous enseigne que, les hommes étant livrés à la libre concurrence, surgirent dans l'ordre économique le prolétaire et, dans l'ordre politique, « le monarque-peuple, le plus dur, le plus despotique, le plus intolérable de tous les monarques », comme l'a écrit Joseph de Maistre (*Étude sur la souveraineté*, ch. 6).

La société libérale — en détachant l'homme des liens qui le protégeaient — l'asservit, dans l'ordre religieux, aux divinités de la Science, du Progrès, de la Démocratie ; dans l'ordre intellectuel, aux mythes du matérialisme évolutionniste ; dans l'ordre moral, au sentimentalisme romantique ; dans l'ordre économique, au despotisme de l'argent ; dans l'ordre politique, à l'oligarchie des plus fripons. C'est au stupide XIXe siècle que parvient à son apogée le développement de cette société qui adore, dans une posture romantique, des idoles aussi ineptes et désolantes.

Personne ne ressentit plus douloureusement les effets de la désorganisation sociale et de la glorification de l'individu que

l'individu lui-même. Car, une fois rompus ses liens familiaux et professionnels, il se trouva livré à ses propres forces et entraîné comme dans un tourbillon par la puissance irrésistible du capital moderne.

Plein de rage dans son impuissance, le prolétaire, qui est le type normal du régime libéral, se groupa alors d'une manière indifférenciée, comme on entasse dans un sac les grains de maïs, pour crier contre ce régime bourgeois qui, malgré son idéologie sentimentale et égalitaire, donna naissance au plus démesuré antagonisme de classes. **Guerre à l'inégalité sociale !** tel fut le cri ; et conformément à cette nouvelle attitude, on assigna à l'État la mission souveraine de niveler les estomacs de tous les citoyens. L'État est dès lors un énorme monstre chargé de fournir une ration égale de nourriture, de travail et d'instruction à tous les individus qui vivent absorbés dans ses entrailles.

Engendrement satanique, inconcevable si la Russie n'en constituait pas l'expérience ! Le socialisme est une énorme machine composée de rouages multiples et minuscules, les individus, sans hiérarchies, du moins théoriquement ; tous entièrement subordonnés à la plus grande efficacité de la machine. Ce qui peut produire est accepté et absorbé ; ce qui est improductif, comme la religion, est éliminé.

Qu'on comprenne que je ne parle pas de notre socialisme bourgeois, copie du socialisme français de Jean Jaurès. En réalité, celui-ci n'est rien d'autre qu'un libéralisme sentimental qui s'est annexé, dans un mélange confus, la haine du catholicisme et les thèses sur la socialisation de la terre et des moyens de production.

Le socialisme authentique est anti-individualiste, antidémocratique et antilibertaire. La souveraineté panthéiste que le libéralisme attribue au peuple, le socialisme l'attribue à la classe prolétarienne. Pour lui — selon l'expression de Berdiaeff — il existe une classe élue, une classe-messie, pure de toute la culture dite bourgeoise, pure de ce péché originel qu'engendre toute l'histoire, péché constitué par l'exploitation de l'homme par l'homme et de la classe par la classe. Cette classe-messie est l'embryon même de la véritable humanité, de l'humanité future qui ne connaîtra plus l'exploitation.

Mais la souveraineté n'appartient pas au prolétaire réel, mais au prolétaire idéal. Seule une minorité privilégiée connaît la véritable mission du prolétariat, et cette minorité doit conduire le prolétaire effectif à la victoire, fût-ce en le soumettant parfois à des violences inouïes. Le socialisme absorbe l'homme tout entier — corps et âme — ; « il veut dresser les âmes à la mécanique, les discipliner de telle sorte qu'elles se sentent à l'aise dans la fourmilière humaine, qu'elles prennent goût à la vie de caserne, qu'elles renoncent à la liberté de l'esprit » (Berdiaeff, *Un nouveau Moyen Âge*).

Existe-t-il une irréductibilité entre le libéralisme et le socialisme ? Aucune. Premièrement, parce que le libéralisme conduit au bolchevisme, comme nous l'avons indiqué. Deuxièmement, parce que, dans l'une et l'autre idéologie, la condition humaine est considérée de la même manière sous le rapport qualitatif.

L'un et l'autre privent les individus de religion : le libéralisme parce que, au nom de la liberté, l'idée laïque y domine ; le socialisme parce que, au nom du matérialisme, il ne rend possible que la profession d'athéisme. Et tous deux les privent de la morale : le libéralisme parce

qu'il rompt les freins qui retiennent les instincts ; le socialisme parce qu'il pousse tous les mouvements infrarationnels.

Ils détruisent également la famille : le libéralisme parce qu'il la livre à la réglementation des contractants ; le socialisme parce qu'il légifère sur l'amour libre. Ils détruisent les associations et les corporations : le libéralisme, au nom de la liberté qui délie ; le socialisme, au nom de l'État qui seul lie. La propriété : le libéralisme, parce qu'en proclamant la libre concurrence il abandonne la multitude affamée, réduite en esclavage, entre les mains de quelques capitalistes ; le socialisme, parce qu'au nom de l'égalité il la retire à tous au moyen de l'oligarchie bolchevique.

En résumé : cet État inhumain que décrète le socialisme afin de niveler tous les estomacs de l'univers, le libéralisme le réalise par la logique même de l'idée libérale. L'un impose le désordre en vertu de la loi ; l'autre, en ne légiférant pas l'ordre, fait régner le désordre. Si, dans le libéralisme, l'État est une chaudière remplie de molécules qui bouillonnent sous la chaleur de leurs propres passions, sans subir de pression extérieure, dans le socialisme elles bouillonnent sous l'action exclusive de la dictature prolétarienne.

Il n'est pas possible de concevoir différence plus accidentelle. Que l'on lise *La Russie nue* de Panaït Istrati, et l'on constatera qu'il n'existe aucun vice de la société libérale que la Russie ne reproduise sous une forme aggravée.

Libéraux et socialistes sont les enfants d'un même père, le laquais Jean-Jacques. Les premiers veulent des individus libres, quand bien même ils mourraient de faim ; les seconds les préfèrent rassasiés — en

pratique, ils les font eux aussi mourir de faim —, quand bien même ils vivraient en esclaves. Demi-frères irréconciliables, ils ont été allaités par la trilogie révolutionnaire, avec cette différence que l'un s'enivre de liberté et l'autre d'égalité.

RÉGIME CORPORATIF

Comme leurs pères, qui en 1791 détruisirent les fameuses corporations, ni les uns ni les autres ne veulent de l'existence d'un corps social — distinct de l'État et antérieur à lui — formé de cellules vivantes qui se différencient et s'organisent en tissus, organes et appareils. Cependant, la reconstruction de ces organismes est d'une importance essentielle pour l'établissement d'un régime normal de la vie politico-sociale. L'individu ne s'insère pas immédiatement dans la vie publique ; il se groupe d'abord dans la famille et, par la famille, dans la commune, et par la commune dans la province ou région, et par la région dans la nation.

Parallèlement, en raison des intérêts communs qu'il partage avec les compagnons de travail du même métier ou de la même profession, se créent d'autres organismes naturels, indispensables au moins pour que les individus puissent atteindre cette suffisante indépendance économique et sociale à laquelle leur travail leur donne droit ; sous cet

aspect, ils se groupent d'abord dans l'atelier, puis par l'atelier dans la corporation, par la corporation dans les corps professionnels ou de métier, et par les corps professionnels dans la nation.

Double série d'organismes dont la vie, dans ses éléments constitutifs essentiels, est réglée par une disposition de la loi naturelle qu'aucun pouvoir humain ne peut modifier selon son arbitre, mais qu'il doit religieusement respecter parce qu'elle vient de Dieu, auteur du droit naturel.

Il est nécessaire de mettre en relief le caractère théologique de ces groupes sociaux, précisément parce qu'il soulève les instincts païens de tous les idéologues.

L'existence du corps social différencié, hiérarchique et autonome étant réaffirmée, la liberté est garantie et l'autorité affermie. La liberté n'est pas absence de liens, comme l'imagina le libéralisme, mais respect des droits propres ; or ce respect ne peut être garanti s'il n'existe pas de liens qui le protègent. Comme l'a démontré La Tour du Pin, cette liberté existait dans la cité chrétienne :

« Le monarque sur son trône, le magistrat dans sa chaire, le commerçant dans son négoce, l'artisan dans son atelier, le paysan à sa charrue, aussi bien que l'évêque dans sa charge pastorale, chacun se sentait protégé en même temps qu'obligé par les règles de son état, règles nées de la coutume, c'est-à-dire de la forme la plus libre et la plus certaine du consentement. Chacun se mouvait librement dans le corps social auquel il appartenait, et non excentriquement comme s'il était tombé de la lune. Et ces corps eux-mêmes, à leur tour, se mouvaient

d'eux-mêmes dans leurs orbites, avec la même liberté les uns et les autres. Telle était la formation du corps social, que la liberté résidait dans le libre jeu de son fonctionnement et non dans la faculté de créer la confusion en semant le désordre. » (*Vers un ordre social chrétien*.)

Le régime corporatif est précisément celui qui veut promouvoir l'organisation de toutes les forces sociales ; il favorise leur développement vital et fécond dans la mesure où il procure leur concert et leur harmonie. Dans l'ordre économique, par le moyen de la corporation, il substitue à la liberté effrénée du capital et du travail, ainsi qu'à la lutte d'intérêts qui en dérive, des règles variables édictées par le corps professionnel lui-même, qui assurent la loyauté et la sécurité du métier. Contre la liberté effrénée que proclame le libéralisme, il invoque le droit d'association pour l'ouvrier afin de le défendre contre l'exploitation capitaliste. Contre le principe socialiste de la lutte entre le capital et le travail, il exige la collaboration de l'un et de l'autre au bénéfice même de la classe ouvrière.

Le régime corporatif est l'organisation du travail la plus conforme aux principes de l'ordre social chrétien et la plus favorable à la prospérité générale.

Comme il est pour le moment presque chimérique de songer à une organisation corporative de la société, on peut tendre vers elle au moyen du syndicalisme chrétien, qui groupe, d'un côté, les travailleurs et, de l'autre, les patrons, puis harmonise, dans des conseils mixtes paritaires, les droits des uns et des autres.

REPRÉSENTATION PROFESSIONNELLE

La structuration que nous avons esquissée en affirmant, d'une part, la constitution de la famille, de la commune et de la région, et, d'autre part, celle de l'atelier et de la corporation, avec des droits inaliénables qui reçoivent leur efficacité de la loi naturelle elle-même, est purement sociale.

Cependant, comme le pouvoir suprême qui gouverne le corps social aura besoin, pour un gouvernement plus efficace et plus harmonieux, de connaître quelles sont les prescriptions qu'il doit imposer au corps social, il s'ensuit qu'il est nécessaire, ou du moins très convenable, qu'il existe dans l'État, quelle que soit son organisation — monarchique, aristocratique ou démocratique —, un organe qui exprime fidèlement les aspirations de la collectivité sociale et son consentement aux lois qui lui sont imposées.

Cet organe, qui représentera réellement le pays, aura déjà un caractère étatique ou politique, puisque sa mission sera de collaborer, ne fût-ce que par la représentation, au gouvernement effectif de la nation.

Comment cet organe doit-il être constitué ? Puisque la nation se compose d'unités qui ne sont pas des personnes individuelles, mais des groupes sociaux, ce sont ces groupes sociaux qui doivent constituer l'organe destiné à les représenter. Le champ de l'activité politique des individus est déterminé par le groupe social auquel ils appartiennent. Un chef de famille — le seul qui ait droit de vote — ne possède pas, en tant que tel, la faculté de déterminer le gouvernement provincial ; sa faculté ne s'étend qu'à la commune. Les communes pourront déterminer, à leur tour, le pouvoir central.

Le même processus doit être suivi dans la série professionnelle. L'artisan, l'ouvrier d'usine, le paysan, ont leur activité politique circonscrite à l'intérieur de la corporation ; les corporations, comme telles, détermineront l'autorité des corps professionnels ou des métiers, et ceux-ci seulement détermineront les autorités nationales.

De cette manière, outre que l'ingérence politique des citoyens est ramenée à sa juste mesure, elle ne dépasse pas les limites de leur compétence. Un chef de famille pourra connaître convenablement la manière d'organiser la vie communale, mais il lui sera difficile de comprendre les nécessités nationales, puisque celles-ci dépendent d'une infinité de facteurs que seul comprendra sans déformation celui qui se trouve à la tête des grands corps qui composent immédiatement la nation.

On parviendra ainsi à former un organe qui représente réellement le pays, puisque la double ligne famille-commune-province et atelier-corporation-corps professionnel embrasse tous les intérêts de la nation.

Qu'on remarque bien qu'en préconisant cette représentation des intérêts, nous le faisons d'une manière générale, sous l'aspect de ce que réclame essentiellement le bien temporel, sans déterminer par conséquent ses conditions concrètes, lesquelles ne peuvent dépendre que des conditions géographiques et historiques de chaque peuple.

Toutes ces déterminations particulières offrent une tâche abondante à une école politique qui, dans cette étude, devra suivre une méthode principalement empirique.

Le fait indubitable qu'il faut mettre en relief est que le peuple doit se forger ses lois ; mais nous n'appelons pas peuple une génération humaine qui aurait rompu tous les liens qui l'unissaient aux générations dont elle procède ; qui ne parvient même pas à constituer une réalité, parce qu'elle vit désagrégée et dispersée ; « le peuple est un grand ensemble historique qui comprend toutes les générations liées entre elles, non seulement les vivantes, mais celles du passé, celles de nos pères et de nos aïeux » (Berdiaeff, *Un nouveau Moyen Âge*). Il faut donc unir la génération actuelle en l'organisant politiquement au moyen de la représentation professionnelle, et il faut l'unir aux générations antérieures, aux forces traditionnelles du pays, en faisant de cet organe représentatif un organisme qui recueille toute la vie du passé et la continue.

SUFFRAGE UNIVERSEL

Rien, en revanche, n'est plus déplorable ni plus opposé au bien commun de la nation que la représentation fondée sur le suffrage universel. Car le suffrage universel est injuste, incompétent et corrupteur.

Injuste, parce qu'il nie par sa nature la structuration de la nation en unités sociales — famille, atelier, corporation ; il organise numériquement des réalités humaines vitales qui se soustraient à la loi du nombre ; il se fonde sur l'égalité des droits, alors que la loi naturelle impose des droits inégaux : le droit du père ne peut être égal à celui du fils, celui du maître à celui de l'élève, celui du savant à celui de l'ignorant, celui de l'homme honnête à celui du voleur. L'égalité de proportion, au contraire, c'est-à-dire la justice, exige que des obligations inégales correspondent à des droits inégaux.

Incompétent : du côté de l'électeur, puisque celui-ci, par son vote, tranche les problèmes religieux, politiques, éducatifs et économiques les plus graves et les plus difficiles ; du côté de ceux qu'investit le verdict populaire, parce qu'on leur donne carte blanche pour traiter et résoudre tous les problèmes possibles et, en second lieu, parce que

sont ordinairement élus les plus habiles à séduire les masses, c'est-à-dire les plus incapables intellectuellement et moralement.

Corrupteur, parce qu'il crée les partis politiques avec leur cortège de comités, c'est-à-dire de bureaux d'exploitation du vote, où, comme on peut l'imaginer, le vote se vend au plus offrant, lequel ne peut être que le plus corrupteur et le plus corrompu. En outre, comme les masses ne peuvent voter pour ce qu'elles ne connaissent pas, le suffrage universel exige le montage de puissantes machines de propagande, avec leurs dépenses considérables. Nul n'ignore que c'est aux dépens du trésor public que se contractent les engagements et que se réalise la propagande.

La corruption de la politique par l'effet du suffrage universel est si décisive qu'une personne honnête ne peut s'y consacrer sans vendre son honnêteté ; fait d'autant plus grave si nous nous souvenons que, selon saint Thomas, un gouvernant ne peut bien régir la société s'il n'est *simpliciter bonus* (**absolument bon**) (I-II, q. 82, a. 2, ad 3).

Le suffrage universel crée les parlements, qui sont des conseils où l'incompétence résout tous les problèmes possibles, en leur donnant toujours la solution qui produira le meilleur effet pour la conquête électorale. Dans les prétendues démocraties modernes — en réalité, il n'existe aujourd'hui aucun gouvernement purement démocratique, comme nous l'exposerons plus loin —, où le suffrage universel est le grand instrument d'action, les législateurs ont pour mission principale d'ouvrir et d'élargir les digues de la corruption populaire.

Il en est qui prétendent sauver le suffrage universel et son corollaire, le parlement, en imputant aux hommes et non à ces institutions les vices

que l'on observe. Mais ils ne voient pas que les vices indiqués leur sont inhérents et que c'est en elles que réside le principe de corruption des mœurs politiques. L'individualisme, qui constitue l'essence du suffrage universel, procède de la matière, marquée par la quantité ; et la matière, érigée en principe de discernement, dissout, détruit et corrompt, parce que la bonté advient toujours aux choses par la voie de la forme, selon les grands principes de la métaphysique thomiste.

Il serait facile de démontrer que les désastres de la politique moderne sont la conséquence de ce que toute question est considérée sous le signe de la matière.

RÉGIMES POLITIQUES

Étant supposée la constitution du Corps social, avec faculté de faire entendre sa voix par le moyen d'un organe qui le représente, il nous appartient maintenant de déterminer ce qu'enseigne la doctrine catholique au sujet des divers régimes politiques selon lesquels peut se constituer l'autorité publique. Il faudra étudier avec une attention particulière le régime démocratique, parce qu'il présente un intérêt spécial.

Cette question doit être abordée avec un esprit entièrement purgé des passions et des phobies politiques ; s'il est une question où la sérénité métaphysique soit nécessaire, c'est précisément celle-ci. Avant tout, il faut supposer résolu le problème de la souveraineté, afin de ne pas tomber dans la confusion perpétuelle des démocratistes qui prétendent justifier la démocratie par des arguments tirés de la prétendue souveraineté populaire.

Quand bien même la souveraineté viendrait du peuple ou résiderait en lui — chose manifestement fausse, comme nous l'avons démontré —, cela ne constituerait aucun privilège en faveur de la démocratie comme forme de gouvernement. Car le peuple, qui, comme tout être, est fait pour son propre bien, devrait préférer la forme la plus apte à le lui procurer, et il n'existe aucune raison particulière qui justifie, sous ce rapport, la démocratie ; il en existe au contraire d'abondantes contre elle.

Nous ne prétendons pas par là l'invalider ; nous cherchons seulement à faire comprendre la nécessité de distinguer des questions que l'on confond généralement, au détriment d'une connaissance claire du problème et de sa solution.

Entrant dans la matière, et suivant le Docteur Angélique, dont Demongeot a exposé la pensée dans son admirable étude *Le meilleur régime politique selon saint Thomas*, distinguons quatre types purs de régimes politiques.

Lorsque le gouvernement appartient à un seul, il tend essentiellement à l'unité, à la cohésion et au pouvoir le plus absolu : **régime royal ou monarchie**.

Si les meilleurs gouvernent, la préoccupation dominante est que, dans le pouvoir, chacun reçoive selon la proportion de sa vertu : **aristocratie**.

Si gouverne le plus riche, ou les plus riches et les plus puissants, l'idéal qui détermine la structure est la richesse : **oligarchie**.

Lorsque le pouvoir est confié à la multitude qui se gouverne librement, le régime est appelé **démocratie**.

N'importe lequel de ces régimes, ou une combinaison de plusieurs d'entre eux, est permis, pourvu qu'il puisse coexister avec le bien commun temporel, loi fondamentale de toute vie politique.

Cette possibilité de coexistence ne doit pas être déterminée seulement dans l'abstrait, d'une manière générale, mais encore dans le concret, compte tenu des conditions géographiques et historiques de ce peuple déterminé ; peuple déterminé qui n'est pas le peuple d'un moment précis, comme s'il était isolé dans le temps, mais considéré dans sa relation avec les générations passées et avec celles à venir.

Léon XIII a diffusé ce principe qui régit une question d'une telle importance et, lorsqu'il l'énonçait, il semblait avoir présents à l'esprit les démocrates qui confient au caprice de la multitude l'établissement des formes de gouvernement.

Après avoir rappelé que les gouvernants peuvent, dans certains cas, être élus par la volonté et le jugement de la multitude sans que la doctrine catholique s'y oppose, puisque alors on ne donne pas le pouvoir mais on détermine celui qui doit l'exercer, il poursuit :

Rien n'empêche que l'Église approuve le gouvernement d'un seul ou de plusieurs, pourvu qu'il soit juste et appliqué au bien commun. C'est pourquoi, la justice étant sauve, il n'est pas interdit aux peuples de se donner la forme politique qui s'adapte le mieux à leur génie, à leurs traditions ou à leurs coutumes.

Comme il ressort de la teneur du document, ce n'est pas le caprice de la multitude qui choisit, parmi les formes possibles et licites, la forme concrète qui doit régir la cité. Il faudra considérer le génie, les traditions, les coutumes du peuple lui-même pour déterminer celle qui est réellement apte à assurer efficacement le bien commun temporel de cette cité déterminée. Rien de plus absurde que d'implanter un régime monarchique dans un pays de tradition franchement républicaine, et inversement d'établir la république dans un pays traditionnellement monarchique.

En effet, un régime de gouvernement artificiellement plaqué, sans véritable enracinement dans les traditions du peuple, peut imposer au pays une direction contraire à celle de son mouvement naturel, l'exposant ainsi à un déséquilibre permanent.

LA DÉMOCRATIE

Appliquons ce principe au régime démocratique et voyons jusqu'où il peut coexister avec le bien commun. Mais il faudra auparavant exposer, suivant la doctrine du Docteur Angélique, les éléments constitutifs essentiels de la démocratie dans son état simple ou pur.

J'ai dit **éléments constitutifs essentiels**, parce que la démocratie, comme tout être matériel, est une essence qui ne peut exister que dans une réalité concrète, individualisée grâce à certaines déterminations accidentelles provenant de la matière quantitative : *materia signata quantitate* (**matière désignée par la quantité**), dit saint Thomas. Précisément parce que ces déterminations viennent de la matière quantitative, elles sont dépourvues d'intelligibilité, puisque la matière, de soi, est inintelligible. Dès lors, si elles sont inintelligibles, elles sont distinctes et séparables de l'essence, laquelle est, en tout être, le principe nécessaire et premier d'intelligibilité. L'étude de ces déterminations accidentelles ne peut intéresser le philosophe. Car il veut comprendre, *intelligere*, c'est-à-dire « lire au-dedans », *intus-legere*, des choses, saisir les essences ou principes intelligibles des choses.

Je dis en outre : **de la démocratie dans son état simple ou pur.** Car il existe des essences simples, et d'autres qui résultent de la

combinaison de plusieurs essences simples. Ainsi, par exemple, l'hydrogène est une essence simple ou à l'état pur, tandis que l'eau est une combinaison d'hydrogène et d'oxygène. Il est évident que l'eau constitue une seule et nouvelle essence. Mais elle n'est pas simple ; en elle, les qualités des essences simples dont elle se compose sont comme tempérées.

Ces observations étant comprises, nous pouvons entreprendre l'étude présente. Qu'est-ce donc que la démocratie dans son état simple ou pur ? C'est le régime dans lequel tous les citoyens sont et se sentent libres, égaux et souverains. Trois notes essentielles caractérisent ce régime : la liberté, l'égalité et la souveraineté de tous et de chacun des citoyens.

Des trois notes indiquées, la principale, celle qui est impliquée avant toutes les autres et dont dérivent les deux autres, est la liberté. Elle est le principe et la fin de la démocratie, dit saint Thomas dans son langage métaphysique. De là vient que, dans une démocratie, le citoyen n'est dirigé ni par un autre ni vers la fin d'un autre ; mais il se dirige lui-même vers la fin de la cité. Le citoyen, dans son activité politique, est véritablement libre.

Si la liberté est un attribut essentiel de tous les citoyens, tous doivent en jouir également. Tous seront donc purement et simplement égaux, avec droit de participer dans la même mesure aux faveurs ou biens communs. Et cela selon une stricte égalité arithmétique, sans que soient prises en considération les différences de dignité, de sorte que le pauvre participe autant que le riche, le savant autant que l'ignorant.

La liberté politique que tous possèdent également ne consiste pas seulement à être gouverné comme un homme libre, ni même à contrôler le gouvernement ou à y participer par le suffrage égalitaire ; elle comporte l'accès de tous les citoyens aux plus hautes fonctions de la cité, sans qu'il y ait personne au-dessus d'un autre. C'est-à-dire que tout citoyen soit souverain.

La démocratie peut donc être définie : « **régime dans lequel toute la multitude gouverne** ».

Mais comment toute la multitude gouverne-t-elle ? En premier lieu, parce que les fonctionnaires sont choisis parmi tous, sans égard à des considérations de dignité ou de valeur, du moins pour l'exercice des fonctions qui ne réclament pas une sagesse ou une prudence particulières. Et comme le tirage au sort est le seul procédé capable d'assurer cette parfaite égalité, la loi décide que les gouvernants soient choisis par ce moyen, qu'ils demeurent peu de temps dans leurs fonctions et qu'ils ne puissent exercer plusieurs fois la même charge.

En second lieu, parce que le véritable gouvernant est la masse des citoyens réunis dans l'Assemblée ou *Consilium* (**Conseil**) ; les fonctionnaires ne sont plus que les exécuteurs de la volonté populaire.

Des caractéristiques indiquées, il est facile de déduire que la démocratie, dans son état pur, doit être la domination des pauvres ; car si la multitude commande et qu'il y a dans celle-ci plus de pauvres que de riches, les pauvres devront posséder plus d'autorité que les riches. De là vient que, dans les démocraties, les gouvernants se caractérisent par leur naissance obscure, leur pauvreté et leur ignorance, ou par la bassesse de leur métier ; de sorte que, de même

que dans un État aristocratique ceux qui commandent sont nobles, riches et vertueux, ainsi dans l'État démocratique ce sont des hommes obscurs, pauvres et sans considération sociale.

Quel jugement faut-il porter sur la démocratie ainsi définie ? Est-elle un gouvernement juste, capable d'assurer le bien commun ?

Il faut distinguer. S'il s'agit d'une société dans laquelle il n'existe pas d'inégalités sociales parce que tous sont également pauvres et ignorants, ou tous également riches et vertueux, le bien commun est assuré, puisqu'il n'est pas à craindre qu'une classe, forte de son plus grand nombre, opprime les autres. Cas, comme on le voit, utopique, possible seulement dans un pays de crétins. Car l'inégalité des natures individuelles est une réalité qui s'impose à l'évidence. Tous ne possèdent ni ne peuvent posséder les mêmes richesses spirituelles ou matérielles.

À cet égard, l'expérience réalisée par le monde moderne, c'est-à-dire le monde régi par les principes de la Réforme protestante, est fort instructive. Il portait dans ses entrailles le mythe de la réalisation démocratique universelle et, comme il ne trouva pas l'égalité économique et sociale nécessaire à la démocratie politique, il voulut la créer. Ne pouvant la créer en élevant tous les hommes à la même mesure de vertu et de richesse, puisque tous ne sont pas capables, de fait, d'une mesure élevée, il s'est appliqué à abaisser les conditions de culture de tous par la démocratisation de l'école et du confort. C'est ainsi qu'a été créé le type standard de l'inculture : une multitude obsédée par les mêmes mythes, régie par les mêmes instincts et livrée à la jouissance des mêmes luxes dans l'uniformisation de l'automobile et de la radio. Égalité artificielle dans une certaine participation

commune à ce qu'il y a de moins humain dans l'homme. L'égalité naturelle, en revanche, ne se forge pas par décret et ne se crée pas artificiellement, affirme saint Thomas avec Aristote.

Or, si l'inégalité naturelle existe, la démocratie sera injuste, parce qu'une classe, en vertu du nombre, s'emparerait du pouvoir et dominerait l'autre. Chose manifestement injuste, puisque le pouvoir doit être exercé en vue du bien commun de tous et de toutes les classes sociales.

Telle est précisément la critique fondamentale que saint Thomas formule contre le régime démocratique dans l'opuscule *De Regno* (**Du Royaume**) : « **Si le gouvernement inique est exercé par plusieurs, on l'appelle démocratie, c'est-à-dire domination du peuple, lorsque la plèbe, forte de son nombre, opprime les riches. Tout le peuple devient alors comme un seul tyran.** »

De là vient que saint Thomas classe la démocratie parmi les formes corrompues de gouvernement.

Bien que la démocratie, dans son état simple ou pur, soit essentiellement tyrannique, ne serait-il pas possible d'en retenir quelques éléments bons qu'elle contient peut-être, et de les tempérer par des éléments provenant des autres formes de gouvernement, elles aussi simples, telles que l'aristocratie — gouvernement des meilleurs — et la monarchie — gouvernement d'un seul —, afin de donner naissance à une nouvelle forme de gouvernement dans laquelle l'élément démocratique serait abondant ? Saint Thomas l'a cru possible, et il a proposé la république comme bonne forme de gouvernement, en l'opposant à la démocratie.

Car si la démocratie est mauvaise dans son état pur, puisqu'elle aboutit logiquement à un gouvernement de classe, la tendance fondamentale qui l'inspire n'est cependant pas mauvaise : assurer la liberté du corps social dans son mouvement vers le bien commun. Certes, cette liberté peut également être obtenue sous un régime monarchique ou aristocratique ; jamais, par exemple, les citoyens ne se sont déterminés avec davantage de liberté que sous la monarchie de saint Louis, roi de France.

Mais, étant supposée la psychologie réflexive de l'homme, cette autodétermination n'apparaît pas au citoyen avec autant d'évidence sous la monarchie que sous le régime républicain. Il arrive fréquemment, dit saint Thomas dans le *De Regno* (I, 4), que les hommes vivant sous un roi ne se portent pas vers le bien commun avec autant d'efficacité, parce qu'ils estiment que la procuration du bien commun ne les concerne pas eux-mêmes, mais seulement le gouvernement. En revanche, lorsqu'ils voient que le bien commun est entre les mains de tous, ils tendent vers lui comme vers leur propre bien. Comme, dans le régime démocratique, tous les citoyens participent d'une manière ou d'une autre au pouvoir, ils l'aiment comme une chose qui leur est propre et veulent qu'il se maintienne. Rien n'est plus favorable à la stabilité d'un régime que de voir les diverses parties ou classes qui constituent la cité intéressées à sa conservation.

Par cette distinction apparaissent l'élément bon et l'élément mauvais de la forme démocratique dans son état pur. La participation de tous les citoyens au gouvernement est, de soi, bonne ; la participation arithmétiquement égalitaire est mauvaise, parce qu'elle conduit au gouvernement d'une classe et, précisément, de la moins capable.

Il sera donc nécessaire de tempérer le régime démocratique par le principe de l'aristocratie — gouvernement des plus vertueux —, par celui de l'oligarchie — gouvernement de ceux qui possèdent la plus grande efficacité économique —, et même par celui de la monarchie — gouvernement de l'unité —, afin qu'il en résulte un régime dans lequel tous gouvernent en vue de la procuration de l'unique bien commun du corps social.

Cette tempérance s'obtiendra en compensant le petit nombre des bons, des sages et des riches par une augmentation de leurs droits politiques, proportionnée à leur fonction sociale ; et il n'y aura en cela aucune injustice, bien au contraire, puisque l'égalité propre à la justice distributive consiste en ce que les diverses personnes soient honorées et favorisées diversement selon leur dignité (*Somme théologique*, II-II, q. 63, a. 1).

Car, dans la justice distributive, on ne donne pas à chacun selon une égalité arithmétique de chose à chose — tant pour tant —, mais selon une proportion des choses par rapport aux personnes, de telle sorte que, de même qu'une personne est supérieure à une autre, ainsi la chose accordée à l'une soit supérieure à celle accordée à l'autre. C'est pourquoi le Philosophe dit que, dans la justice distributive, le juste milieu s'équilibre selon une proportionnalité géométrique, dans laquelle l'égalité n'est pas quantitative, mais proportionnelle ; comme si nous disions que six est à quatre ce que trois est à deux, parce qu'il existe dans l'un et l'autre cas la même proportion, qui est de deux, bien qu'il n'y ait pas la même égalité quantitative, puisque six dépasse quatre de deux unités et trois dépasse deux d'une unité (*Somme théologique*, II-II, q. 61, a. 2).

De sorte que cette compensation proportionnelle des droits politiques selon la dignité économique et sociale des personnes n'est pas seulement avantageuse à la stabilité du corps social, mais elle est exigée par la justice distributive qui, selon l'enseignement du Docteur Angélique, réclame qu'à une diversité de dignité corresponde une diversité de droits et d'honneurs.

Qu'on se souvienne, pour comprendre pleinement cette doctrine, qu'il est vrai que la vertu est l'unique cause juste de l'honneur. Mais on peut être honoré non seulement pour sa vertu personnelle, mais encore pour la vertu de sa fonction, comme lorsqu'on rend honneur aux princes et aux prélats, même mauvais, en tant qu'ils sont les représentants de Dieu et de la communauté qu'ils gouvernent. Ainsi pareillement les pères et les maîtres sont honorés en raison de leur participation à la dignité de Dieu, qui est Père et Seigneur de toutes choses. Les vieillards sont honorés à cause de l'âge, qui est signe de vertu, bien que ce signe puisse parfois manquer. Les riches sont honorés parce qu'ils occupent une place plus élevée dans la société (*Somme théologique*, II-II, q. 63, a. 3).

Il est clair que l'honneur n'est pas accordé sans le contrepoids correspondant du devoir. Le gouvernant dispose du pouvoir au service des sujets, et le riche ne doit pas posséder les biens extérieurs comme s'ils lui étaient exclusivement propres, mais comme communs, de telle sorte qu'il en fasse facilement part aux autres lorsqu'ils en ont besoin. C'est pourquoi l'Apôtre commande « aux riches de ce siècle… de donner et de partager libéralement leurs biens » (I Tim. VI, 17 ; *Somme théologique*, II-II, q. 66, a. 2).

Toute cette doctrine repose sur l'évidence naturelle de l'inégalité des « natures individuelles », évidence qu'il est dangereux d'éluder.

Dans la doctrine catholique, si admirablement exposée par saint Thomas dans la *Somme théologique*, l'essence de l'homme, c'est-à-dire le principe nécessaire et premier d'intelligibilité, est la même et unique chez tous les hommes, puisqu'il n'existe qu'une seule espèce humaine.

Il n'en va pas de même de la nature individuelle, c'est-à-dire de l'essence de l'homme réalisée dans une matière quantitative concrète : celle-ci est individuelle et, par conséquent, incommunicable, différente et inégale d'un homme à l'autre.

La doctrine métaphysique du Docteur Angélique devient évidente par l'expérience quotidienne, qui nous montre qu'il n'existe dans la nature ni deux choses ni deux personnes égales. Tout est différent et hiérarchisé, comme cela apparaît splendidement dans le microcosme humain, où chaque organe possède sa fonction spécifique, propre, hiérarchiquement ordonnée au bien total de tout le composé.

La société, qui est l'ensemble des natures individuelles harmonisées dans la procuration du bien commun, ne pouvait être constituée d'une manière qui contredît ce fait des inégalités individuelles. Précisément parce qu'elle cherche à assurer le bien commun de tous, elle doit tenir compte de la condition inégale du bien de chacun.

Qu'on ne croie pas que cela implique un abaissement des fonctions sociales inférieures ; au contraire, car le bien du pied ne consiste pas à commander à la tête, mais à être dirigé par elle. Si le pied commande, non seulement il détruit la tête, mais il se rend lui-même inutile, car

sans la direction de la tête il marchera à sa ruine. D'autre part, la tête ne peut s'enorgueillir de sa supériorité, comme si elle dirigeait sans avoir besoin des pieds, car sans eux elle ne pourrait être dignement soutenue ni obtenir l'exécution d'un grand nombre de ses desseins.

C'est une vérité incontestable que la hiérarchie naturelle de la société n'a pu être niée sans provoquer des bouleversements mortels pour la vie humaine.

Ainsi, le monde moderne, qui a égalisé politiquement l'inférieur et le supérieur, présente deux phénomènes opposés : d'une part, les classes supérieures abandonnent leur fonction directrice et ne veulent plus qu'accroître leur richesse ; d'autre part, la plèbe exaspérée affirme sa tyrannie, de sorte que l'esclave économique s'érige en divinité politique.

RÉPUBLIQUE ET DÉMOCRATIE

Je disais précédemment que saint Thomas appelle république ou *politia* la démocratie tempérée qui résulte de la participation hiérarchique de tous au gouvernement de la chose publique, et réserve le nom de démocratie au régime tyrannique du gouvernement populaire (*De Regno*, I, 1). Et cela non sans profonde

sagesse, puisque la démocratie, en vertu de son essence égalitaire, aboutit à l'oppression d'une classe ou d'un parti par un autre.

Nous ne devons pas imaginer la république dont parle saint Thomas comme une démocratie atténuée qui, au fond, demeurerait une véritable démocratie. Cela supposerait que nous n'avons pas compris le concept du corps mixte de la métaphysique thomiste. L'eau, par exemple, n'est pas de l'hydrogène ou de l'oxygène atténués. Elle est une essence nouvelle, avec de nouvelles propriétés spécifiques. Ainsi la république est-elle une essence nouvelle, possédant un caractère politique nouveau, irréductible à la pure juxtaposition de la démocratie et de l'aristocratie.

De tout ce qui a été exposé apparaît combien est thomiste la distinction entre république et démocratie, entre républicain et démocrate. Distinction d'autant plus indispensable qu'en ces temps-ci la démocratie telle qu'elle est vécue et proclamée n'est pas un simple régime de gouvernement, plus ou moins préférable au monarchique ou à l'aristocratique, mais qu'elle est assimilée au mythe de la souveraineté populaire et de l'égalitarisme universel, ce que Léon Rougier appelle « la mystique démocratique ».

L'Église, et Léon XIII, sa voix authentique, n'admet la forme républicaine de gouvernement que lorsqu'il écrit : « **Préférer pour l'État une constitution tempérée par l'élément démocratique n'est pas en soi contraire à la justice, pourvu que soit respectée la doctrine catholique sur l'origine et l'exercice du pouvoir public** » (*Libertas*).

Quoi qu'il en soit, si, oubliant la profonde sagesse du langage thomiste, on veut employer le mot démocratie pour signifier la république ou *politia*, qu'on comprenne que celle-ci ne s'est réalisée et ne se réalisera dans aucune des républiques ou démocraties modernes. Le cas le plus typique de sa réalisation dans l'histoire est l'ancienne démocratie helvétique de Suisse. Je dis l'ancienne, parce que, comme l'a démontré le philosophe suisse Gonzague de Reynold dans *La Démocratie et la Suisse*, l'authentique et historique démocratie helvétique a été étouffée par la démocratie théorique des modernes et menace maintenant de se précipiter dans le chaos égalitaire socialiste.

« Car en Suisse se trouvent aujourd'hui face à face deux conceptions de la démocratie, dit l'auteur cité : la conception théorique et la conception historique. La première est représentée par le pays légal ; la seconde, par le pays vivant. Le pays légal, c'est notre gouvernement, nos Chambres, les partis politiques, les électeurs. Le pays légal est entièrement pénétré de démocratisme ; il repose donc sur une fausse doctrine.

En revanche, le pays vivant, c'est l'ancienne Suisse qui survit, qui veut vivre ; ce sont les traditions, l'originalité, la résistance de l'esprit suisse. Là se trouvent les forces de salut. Et elles se trouvent dans le peuple lui-même. Peuple qui n'est ni le corps électoral, ni le prolétariat, ni la seule génération présente, mais l'addition de toutes les Suisses, quelle que soit leur condition sociale, non comptées comme des unités, comme des individus, mais groupées en cantons, communes, familles, professions, avec tout ce qui les distingue les unes des autres, les rend différentes et inégales. Et ce peuple, nous le voyons beaucoup plus en profondeur qu'en étendue, parce que nous ajoutons tous les morts aux

vivants… En Suisse, l'inégalité est féconde et sacrée ; elle est la puissante armature d'un peuple. »

La seule forme légitime de démocratie politique est donc la démocratie hiérarchique que saint Thomas a décrite et que la Suisse traditionnelle a réalisée.

RÉPUBLIQUES MODERNES

Il est peut-être opportun de faire une application sommaire de la doctrine exposée aux républiques ou démocraties modernes. Quel type de régime politique représentent-elles ? Sont-elles acceptables ?

Il est évident qu'elles ne sont pas des démocraties à l'état pur, puisque tous ne participent pas au gouvernement effectif de la nation et que tous ne sont pas éligibles. Intervient un élément de privilège, antiégalitaire, qui règle l'éligibilité des citoyens : le parti politique, avec sa conséquence logique, le comité.

Il y a donc en elles juxtaposition d'un élément démocratique et d'un élément oligarchique. L'élément démocratique est représenté par le suffrage universel égalitaire qui accorde à tous une participation quantitativement égale à la chose publique. L'élément oligarchique

réside dans la minorité des plus audacieux qui, trafiquant des votes, s'emparent du gouvernement effectif et en jouissent au profit de leurs intérêts personnels.

De là vient que les démocraties modernes, bien qu'elles portent le nom de républiques, n'ont rien à voir avec la *politia* dont parle saint Thomas. Mélange de démagogie et d'oligarchie des fripons, elles présentent un type instable et séditieux, parce que jamais le bien commun temporel n'y est procuré : ni le **bien**, parce que celui-ci est essentiellement éthique et théologique, bien vertueux, comme nous l'avons démontré au premier chapitre, tandis que les sociétés modernes ne pensent qu'à la procuration des biens économiques ; ni le **commun**, parce que le bien de l'individu gouvernant prime sur le bien du parti, celui du parti sur le bien de la nation, celui de la nation sur le bien des droits internationaux et sur le bien divin de l'Église.

En outre, les sociétés modernes, perverties intérieurement pour avoir perdu le sens droit du bien humain, sont victimes des consortiums financiers internationaux, lesquels, après avoir corrompu les consciences en accordant des prébendes aux personnes influentes de la collectivité, manœuvrent par leur intermédiaire la chose publique elle-même, faisant dériver au profit de la multiplication de l'or qu'ils ont accumulé toute la vie productive du pays. De là vient que, au sens littéral le plus propre, les sociétés modernes, qui ne vivent que dans la préoccupation permanente de l'enrichissement, auquel elles subordonnent follement toute chose, traînent une existence misérable, chargée de fardeaux pesants et impossibles à soulever.

Ce sont des sociétés d'esclaves, dans lesquelles la multitude travaille pour la jouissance de quelques-uns qui usufruisent de tous les

privilèges ; mais une multitude, d'autre part, dépourvue de la conscience de ses véritables droits et de son véritable bien, désorganisée, incapable d'exiger ni de réclamer efficacement quoi que ce soit, abrutie et satisfaite de quelques exutoires, tels que le suffrage universel, qui lui procure ce perpétuel carnaval politique dont nous connaissons les tristes et hideuses conséquences.

Ainsi donc, du point de vue catholique, qui assigne comme programme fondamental de toute politique la réalisation du bien commun de la cité temporelle, la forme impure de démocratie que revêtent les républiques modernes est inadmissible.

L'Église tolère cette forme comme un fait irrémédiable ; elle n'a jamais légiféré expressément sur sa légitimité, bien qu'elle ait suffisamment exposé, dans des documents publics, sa doctrine sur l'ordonnance de la cité pour que nous puissions apprécier que l'organisation actuelle de la cité terrestre n'est pas celle qu'elle préconise. Et comment une société forgée par les délires impies et ridicules du philosophisme et de la Révolution pourrait-elle coïncider avec les divins postulats de l'Église ?

Cependant, l'Église n'insiste pas pour que ses enfants fassent de cette légitimité une question pratique, parce que cela ne ferait qu'aggraver les maux et que les catholiques détourneraient leur action de l'action simplement catholique que Pie X veut les voir exercer.

Mais elle ne les a jamais obligés à les reconnaître de droit ; si elle les exhorte à adhérer à la république, comme Léon XIII exhorta les catholiques français au *ralliement*, c'est parce qu'elle veut qu'ils

travaillent à l'extension du règne de Dieu dans les limites des moyens actuellement possibles.

La position de l'Église et des catholiques dans les républiques modernes, imbéciles et dégradées, est la même que celle des chrétiens dans la Rome impériale. Il est évident que le régime césariste était pervers ; mais les chrétiens, l'acceptant comme un fait contraignant qu'il n'était pas en leur pouvoir de corriger, se servaient de ses possibilités pour étendre le règne du Christ.

Ouvrons ici une parenthèse pour résoudre une question que pose le gouvernement des républiques modernes. Qui y détient la souveraineté ? Serait-ce le peuple qui gouverne par le moyen de ses mandataires ? Et si c'est le gouvernement, lequel des trois pouvoirs ?

La souveraineté n'est pas une entité indivisible, comme nous l'avons longuement expliqué au chapitre précédent. Elle peut se trouver, à des titres divers, en des sujets distincts qui doivent néanmoins maintenir entre eux l'unité de gouvernement. Ce n'est pas ici le lieu de préciser les diverses manières de réaliser cette unité ni d'examiner jusqu'à quel point la séparation des trois pouvoirs, à laquelle les hommes d'État modernes attribuent une si grande importance, s'harmonise avec le bien commun.

Ce qui est certain, c'est que l'on ne possède la souveraineté qu'autant qu'on l'exerce. Si quelqu'un ne commande pas, il est ridicule d'affirmer sa souveraineté. Les valeurs morales ne se créent pas par des fictions, fussent-elles celles de toute la multitude ; or le peuple ne gouverne pas et ne peut gouverner dans les nations modernes ; aucune fiction ne suffira donc à le rendre souverain. S'il élit les

mandataires, son pouvoir se réduit à élire, c'est-à-dire à déterminer qui commandera. Ce droit ne lui confère aucune faculté d'imposer des conditions aux gouvernants, ni à ceux-ci de se croire obligés de les accomplir ; car, une fois élus, ils ne doivent se guider que d'après les exigences du bien commun.

VERS UN RÉGIME CORPORATIF ET AUTORITAIRE

Si la démocratie pure et la république moderne sont inadmissibles, quel type de gouvernement peut s'accorder avec la tradition républicaine de pays comme le nôtre ?

En ce qui concerne l'organisation, nous croyons que les caractères qui doivent distinguer les États nouveaux afin de satisfaire aux exigences de justice réclamées par le bien commun peuvent se réduire à deux : ils doivent être **corporatifs et autoritaires**.

États corporatifs, parce que, l'électoralisme étant supprimé avec ses conséquences — comité, suffrage égalitaire, parlementarisme —, il faut « coordonner convenablement dans l'État tous les éléments politiques de la société ». « Ces éléments ne sont pas les individus, le citoyen

abstrait du XIXe siècle, mais la famille et les autres unités morales qui peuvent lui être assimilées, telles que les diverses associations ou corporations entre lesquelles se diversifie l'activité de la multitude groupée.

Dans l'organisation des corporations économiques, il faut avoir présent à l'esprit que les intérêts qu'elles représentent, ou, pour mieux dire, les intérêts de la production, doivent être subordonnés non seulement à ceux de l'économie nationale dans son ensemble, mais encore à la finalité spirituelle ou destinée supérieure de la nation et des individus qui la constituent.

D'autre part, pour la réalisation plus parfaite de notre formule de nation organisée, il faudra tenir compte également des corporations morales, telles que celles des arts, des sciences, de l'assistance et de la solidarité, lesquelles, par une évolution appropriée, devront faire partie de l'organisation corporative. Pour de nombreuses raisons, ces entités seront soumises à la même finalité spirituelle et au même intérêt national qui dominent les premières. » (Oliveira Salazar, *La pensée de la Révolution nationale*.)

État autoritaire. « Le monde traverse, tant dans l'ordre intérieur que dans l'ordre international, une période de faiblesse manifeste de l'État ; d'autre part, certaines réactions, justifiées mais excessives, marchent çà et là vers son omnipotence et sa divinisation.

À l'un et à l'autre excès, il faut opposer l'État fort, mais limité par la morale, par les principes du droit des gens, par les garanties et les libertés individuelles, qui constituent la suprême exigence de la solidarité sociale… L'État possède le droit de promouvoir,

d'harmoniser et de contrôler toutes les activités nationales dans l'amour de la Patrie et dans la discipline des exercices vigoureux qui la préparent et la disposent à une activité féconde et à tout ce que pourront exiger d'elle l'honneur ou l'intérêt national.

Au-dessus du morcellement du pouvoir — les services, les autarcies, les activités particulières et publiques, la vie locale, les domaines coloniaux, les mille manifestations de la vie en société —, sans les contrarier ni les entraver dans leur action, l'État étendra le manteau de son unité, de son esprit de coordination et de sa force. L'État doit être assez fort pour ne pas avoir besoin d'être violent… » (Oliveira Salazar, *ibid.*)

Nous avons voulu répondre au problème posé, qui est un problème vivant, par une solution elle-même vivante, donnée rien moins que par celui qui l'a créée.

Oliveira Salazar, dans l'humilité chrétienne qui enveloppe son action féconde, est peut-être ce qu'il y a aujourd'hui de plus grand parmi les gouvernants des peuples. Car, en un moment de très grave désorganisation et corruption, alors que pèsent sur les énergies intérieures des peuples les erreurs et les plaies de plusieurs siècles, ainsi que tout le désordre international, il sait conduire son peuple, sans provoquer de convulsions, sur la voie du véritable ordre politique. Qui sait si, lorsque sera passée cette crise qui agite les nations de l'univers, celles-ci ne devront pas tourner leurs regards vers l'État nouveau forgé au Portugal par cet admirable homme politique, afin de l'adapter à leur propre vie.

Ce sur quoi je crois important d'insister, c'est que, bien que le jugement sur la forme concrète que peuvent revêtir ces deux caractères dans leur application puisse être laissé libre, ces deux caractères ne peuvent, à rigoureusement parler, manquer sous aucun rapport. L'autorité de saint Thomas, avec les raisons qu'il apporte, confirme cette proposition, en même temps qu'elle réprouve par avance une société qui prétendrait se forger en violant la loi de la hiérarchie des hommes. Il dit textuellement dans la *Somme contre les Gentils*, III, 81 :

« …Pour la même raison, il existe une hiérarchie même parmi les hommes ; car ceux qui excellent par l'intelligence dominent de droit naturel ; ceux, au contraire, qui sont de peu d'intelligence mais robustes de corps semblent destinés par la nature à servir, comme l'enseigne Aristote dans sa *Politique*, avec lequel concorde la sentence de Salomon : "L'insensé servira le sage" (Prov. XI, 29) ; et il est dit : "…Choisis parmi tout le peuple des hommes fermes et craignant Dieu… et établis sur eux des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix, afin qu'ils jugent le peuple en tout temps" (Exode XVIII, 21-22).

Car, de même que, dans les opérations d'un seul homme, le désordre provient de ce que l'intelligence suit la puissance sensitive, et que la puissance sensitive, à cause de l'indisposition du corps, est entraînée par le mouvement corporel, comme cela apparaît chez ceux qui boitent ; ainsi, dans le gouvernement humain, le désordre provient de ce que quelqu'un commande, non à cause de la prééminence de l'intelligence, mais soit parce qu'il s'empare du pouvoir en se prévalant de la force corporelle, soit parce qu'il est placé au gouvernement par une affection

sensible ; désordre que Salomon dénonce lorsqu'il dit : "Il est encore un désordre que j'ai vu sous le soleil, provenant de l'erreur du prince : l'insensé élevé à une haute dignité" (Ecclésiaste X, 5).
»

Dans la *Somme théologique*, II-II, q. 183, a. 2, lorsque saint Thomas examine s'il convient qu'il y ait dans l'Église diversité d'offices ou d'états, il se propose l'objection selon laquelle une telle diversité ne conviendrait pas, parce qu'elle troublerait la paix, laquelle semble plutôt causée par l'égalité que par la diversité ; et il répond ainsi :

« À cette troisième difficulté, il faut répondre que, de même que dans le corps naturel les divers membres sont contenus dans l'unité par la vertu de l'esprit vivifiant, en l'absence duquel les membres du corps se séparent ; ainsi, dans le corps de l'Église, la paix des divers membres se conserve par la vertu du Saint-Esprit qui vivifie le corps de l'Église, comme l'enseigne saint Jean, VI. De là cette parole de l'Apôtre : "Ayez soin de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix." Or quelqu'un s'écarte de l'unité de l'esprit lorsqu'il recherche ce qui lui est propre ; de même que, dans la cité terrestre, la paix disparaît lorsque chacun des citoyens recherche son intérêt propre.

Au contraire, par la distinction des offices et des états se conserve d'autant mieux la paix spirituelle aussi bien que sociale, puisque, grâce à eux, un plus grand nombre se consacrent aux actes publics. C'est pourquoi l'Apôtre dit encore : "Dieu a tempéré le corps de telle sorte qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais que tous les membres conspirent mutuellement à s'aider les uns les autres" (I Cor. XII, 25-26). »

Et dans la *Somme contre les Gentils*, III, 98, il écrit :

« …De ce que nous avons dit, nous pouvons considérer l'existence d'un double ordre : l'un qui dépend de la Cause Première et qui, par conséquent, comprend toutes choses ; l'autre qui est particulier, dépend d'une cause créée quelconque et comprend tout ce qui est soumis à cette cause. Cet ordre est multiple selon la diversité des causes que nous trouvons dans les choses créées. Mais l'un est compris sous l'autre, de même que nous voyons, parmi les causes, que l'une est subordonnée à l'autre. Il est donc nécessaire que sous cet ordre universel soient contenus et dérivent tous les ordres particuliers qui existent parmi les créatures et qui dépendent de la Cause Première.

Nous en avons un exemple dans la vie politique : car tous les serviteurs d'un chef de famille observent entre eux un certain ordre et une certaine hiérarchie ; et, à leur tour, le chef de famille comme tous les autres membres de la même cité observent eux aussi un certain ordre et une certaine hiérarchie entre eux et à l'égard du prince de la cité, lequel, à son tour, avec tous les autres qui se trouvent dans le royaume, observe un certain ordre et une certaine hiérarchie à l'égard du roi. »

Il n'est pas superflu d'avertir que ces deux caractères, indispensables pour qu'un État puisse être un efficace procurateur du bien commun, ne suffisent pas à constituer l'État typiquement chrétien.

L'État chrétien ne peut surgir que d'une action profondément chrétienne qui renouvelle et sanctifie les individus, les familles, la propriété, la corporation, afin que, celles-ci étant renouvelées et

christianisées, soit également renouvelée la dispensatrice universelle des biens communs qu'est la société politique.

Mais un État chrétien n'est pas possible tant qu'il n'existe pas simplement un État ; et celui-ci, à son tour, ne peut exister sans les deux caractères indiqués.

L'effort urgent de tous ceux qui savent apprécier l'importance de l'État pour ordonner la vie et l'homme doit donc tendre à instaurer cet État corporatif et autoritaire.

Si les conditions concrètes de nombreuses républiques modernes, où la corruption a pénétré si profondément dans l'être social que celui-ci n'est plus capable de connaître son propre bien, empêchent l'établissement d'un tel État, il faut attendre les conditions propices à sa réalisation. Beaucoup s'imaginent que tout est affaire de force matérielle et de violence. Celle-ci peut être nécessaire, et alors elle doit être employée. Mais, à elle seule, sans d'autres conditions favorables et, d'une manière particulière, sans l'indispensable collaboration d'hommes capables et orientés par de sains principes d'ordre social et politique, expérimentés dans la connaissance des hommes et des choses, animés d'une ardente et généreuse passion du bien commun, elle ne suffit pas et sera terriblement néfaste et nuisible.

Si ces conditions font défaut, mieux vaut laisser les choses telles qu'elles sont et attendre.

Il ne faut cependant pas entendre cela comme une renonciation totale à améliorer la condition politique des sociétés dans lesquelles il nous a été donné de vivre. Car une telle renonciation serait plus exactement une lamentable capitulation qui nous ferait descendre jour après jour

dans le niveau de notre vie, laquelle ne peut demeurer statique sous peine de s'affaiblir et de mourir.

En politique comme dans toutes les autres manifestations de la vie, il faut conserver un désir, une aspiration tendue vers un idéal de perfection.

Mais tant que n'existeront pas les conditions favorables permettant d'entreprendre une saine réforme politique, il est préférable de se limiter à une action religieuse et sociale, en intensifiant la vie chrétienne des multitudes, en consolidant les foyers chrétiens, en favorisant les groupements de travailleurs et les corporations professionnelles, en stimulant l'autarcie économique du pays lui-même, de sorte que toute cette amélioration progressivement opérée dans la vie sociale finisse par améliorer la vie politique elle-même.

Et même alors — s'il n'y avait pas lieu à une meilleure action politique —, il est possible de promouvoir un fécond mouvement d'études politiques qui ordonne les esprits des citoyens et prépare les plus capables à l'exercice de la fonction publique.

En même temps, il faut exercer une forte influence, par une prédication constante, sur tous les milieux du pays afin de créer un état général de conscience aspirant à une restauration de la chose publique.

Il est nécessaire de se persuader que, s'il est vrai que le peuple ne doit pas gouverner, il doit néanmoins assentir et sanctionner de son approbation l'œuvre du gouvernement. Car le peuple ne peut être absent d'une tâche qui, bien qu'il ne l'accomplisse pas lui-même, doit

être accomplie à son bénéfice exclusif. Il est donc nécessaire d'intéresser la population au problème de l'État nouveau.

Nous croyons que certains groupes, détenteurs d'excellents programmes de réforme économique et politique, ont commis une très grave erreur en s'appliquant excessivement à dénoncer et à châtier les plaies de notre vie publique, au lieu de montrer les excellences de leur propre programme. Entraînés ainsi par l'urgence du moment, comme pressés de faire triompher des principes qui ne pouvaient être compris par la masse de la population, ils les ont rendus odieux. Il y a eu dans tout cela — et c'est le plus grave — comme un mépris systématique de la masse et du nombre…

Nous croyons également erronée la tactique de ceux qui, avertis de ce fait, ont voulu conquérir la masse en simulant machiavéliquement l'acceptation d'une certaine tendance publique bien connue. Il n'est pas facile de dire qui donne la plus grande preuve de naïveté : ceux-là ou la prétendue masse si machiavéliquement conquise.

Le fait certain est que, si certains principes reconnus comme indispensables doivent informer l'État nouveau, il est nécessaire, absolument nécessaire, de les enraciner dans la masse de la population. Il est donc urgent que surgissent des apôtres sociaux qui, pénétrés des problèmes des masses populaires, de leurs angoisses et de leurs incertitudes, se constituent les hérauts et les champions des aspirations du peuple. Des apôtres qui ne soient pas pressés par la conquête du pouvoir, mais par l'affliction et l'angoisse de la population, laquelle constitue en réalité la nation, au bénéfice exclusif de laquelle il faut gouverner.

Si l'on ne parvient pas à forger cette conscience collective qui donne son assentiment à l'indispensable tâche de réforme de l'État, il faudra se préparer à de graves et terribles convulsions qui, par des voies que Dieu seul connaît, devront conduire les peuples au juste ordonnancement social.

FONCTIONS DE L'AUTORITÉ

Nous mettions en relief, dans le chapitre précédent, l'impossibilité théorique d'un conflit entre l'autorité et la liberté, entre la société et l'État, puisque les droits de l'une et de l'autre s'harmonisent réciproquement.

Si un conflit surgit, ce sera nécessairement : ou bien parce que la société est constituée de telle manière qu'elle n'est pas capable d'atteindre son bien propre, ou bien parce que l'État est sorti de ses justes limites dans l'exercice de ses fonctions. En réalité, l'une et l'autre causes rendent compte des convulsions qui ébranlent la société contemporaine : si monstrueuse et diabolique est l'idéologie libérale qui a perverti toutes les valeurs politiques.

Comme, dans le chapitre précédent, nous avons étudié la première cause de convulsion, il nous reste maintenant à examiner la seconde et à restituer les fonctions de l'autorité publique à leurs justes limites.

DOCTRINES ERRONÉES

Examinons tout d'abord les idéologies modernes relativement à la question présente.

Force est de commencer par Rousseau, le Copernic de la politique. Rousseau, qu'attendrissait la bonté de l'homme primitif — l'homme libre —, imagina l'État comme une gigantesque machine dans laquelle, en s'intégrant, l'homme se sentirait libre et bon. L'État, unique réalité existant en face de l'individu, lequel demeurait libéré de la famille et de la corporation, ne pouvait avoir d'autre fonction que de réprimer toute tentative de limitation de la liberté individuelle. Sa fonction primordiale se réduisait à celle de tuteur, tâche extrêmement délicate, puisqu'il devait, avec une psychologie très subtile, exciter et diriger peu à peu les énergies latentes dans l'âme ingénue de l'individu.

Dans l'idéologie libérale, l'État est donc maître, et seulement maître. S'il exerce des fonctions de gendarme, ce n'est pas précisément pour

imposer une réglementation à l'activité publique de l'homme, mais pour empêcher que l'évolution spontanée de l'individu ne soit altérée. Inutile, d'autre part, de parler des devoirs de l'État envers Dieu et la Société spirituelle, puisque l'État libéral est le grand Tout qui limite sans être limité.

Nous avons exposé les conséquences de ces idéologies. Les fauves étant livrés à la libre concurrence de leurs instincts, il se produisit à peu près ce que Darwin avait prévu dans sa théorie de l'élimination des espèces inférieures, et surgit le prolétaire, type spécifiquement original du XIXe siècle. Marx, socialiste authentique, produisit une impression si forte dans les rangs libéraux qu'une bonne partie de ceux-ci s'en détacha pour former le socialisme bourgeois que nous connaissons.

Les socialistes apparurent dans tous les quartiers des grandes villes et dressèrent des tribunes pour déclamer contre les libertins qui avaient négligé les fonctions spécifiques et supra-économiques de l'État, au détriment manifeste de la classe ouvrière abandonnée à la merci de la rapacité capitaliste. **L'État, outre qu'il est maître, doit être économiste**, proclama en substance le socialisme, convaincu que l'homme, surtout le prolétaire, est essentiellement bon.

Certaines doctrines romantiques, très répandues parmi les médecins et les pénalistes, propagèrent entre-temps la conviction qu'il n'existe pas de criminels, mais seulement des fous, des idiots et d'autres dégénérés mentaux ; de sorte que la thèse libérale-socialiste sur la bonté de l'homme et sur la convenance de multiplier par cent les écoles — gratuites, laïques et obligatoires, bien entendu — reçut un formidable appui scientifique.

La fonction primordiale de gendarme qui appartient à l'État ayant été négligée, le désordre progressa énormément, menaçant de miner les fondements de la vie politique, jusqu'à ce qu'une réaction s'imposât, concrétisée dans un double mouvement opposé : le fascisme, d'une part, dans le dessein d'imposer « un ordre empirique relatif », et le bolchevisme, d'autre part, « afin de réaliser l'empire du désordre », instaurèrent une dictature dans laquelle toute activité est absorbée et dévorée par l'État. Fascisme : dictature d'un mauvais ordre ; bolchevisme : dictature d'un désordre ; dans l'un comme dans l'autre, l'État est gendarme, prêtre, maître et économiste.

DOCTRINE CATHOLIQUE

La thèse catholique abhorre également toutes ces erreurs qui, en réalité, ne sont pas irréductibles, comme nous l'avons suggéré. Sa doctrine se condense dans la formule déjà répétée maintes fois : **l'État est le suprême promoteur du bien commun**.

Mais le bien commun de la nation ne peut être atteint si l'on n'établit pas un régime dans lequel toutes les unités qui la composent puissent parvenir à leur bien propre. Car, bien qu'il s'agisse de deux biens spécifiquement distincts, comme l'enseigne le Docteur Angélique

(II-II, q. 58, a. 7, ad 2), ils sont ordonnés l'un à l'autre de telle sorte qu'ils s'appellent mutuellement.

Et le bien propre de l'homme-individu, c'est-à-dire son droit à l'existence, à la dignité, à la liberté, ainsi que le bien propre de l'homme-famille, c'est-à-dire le droit de constituer un foyer stable dans lequel les parents se perpétuent, ne peuvent être atteints, dans la concurrence d'une multitude d'hommes, si un pouvoir central n'est pas capable d'assurer à chacun l'exercice de ses droits respectifs.

C'est donc une fonction de l'État que d'assurer aux particuliers l'exercice de leurs droits naturels.

Mais ce ne peut cependant être sa fonction spécifique et primordiale. Car, à rigoureusement parler, les particuliers eux-mêmes, tant les individus que les sociétés inférieures, doivent être constitués et harmonisés de telle sorte qu'ils puissent ordinairement, sans recourir à un pouvoir étranger, assurer l'exercice des droits dont la sphère d'action ne dépasse pas, de soi, le domaine des biens privés.

Le pouvoir de l'État commence proprement et atteint son lieu et sa sphère propres dans le domaine du public, du commun, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de régler les actes des particuliers, non en tant que ceux-ci comportent une relation d'un particulier à un autre, mais en tant qu'ils ont rapport à la communauté, qu'ils affectent ou peuvent avoir une répercussion sur la communauté ou sur la vie sociale. Le champ propre d'action de l'État est donc la sphère du public, c'est-à-dire de ce qui dépasse la limite des relations purement privées.

Tel est le sens du *bonum commune* (**bien commun**) de l'Antiquité et du Moyen Âge, qui trouva en saint Thomas d'Aquin son interprète le

plus admirable et le plus achevé. De là l'insistance du Docteur Angélique à distinguer soigneusement ce qu'il appelle *bonum privatum* (**bien privé**), ou bien d'une personne singulière, *salus privata* (**salut privé**), *felicitas privata* (**félicité privée**), *bonum singulare* (**bien singulier**), *particulare* (**particulier**), *bona particularia* (**biens particuliers**), c'est-à-dire l'ordination de l'homme relativement à lui-même ou à une autre personne singulière, ainsi qu'il l'enseigne en II-II, q. 58, a. 7 ; et le *bonum commune multorum* (**bien commun d'un grand nombre**) (*De Regimine Principum*, I, 1), *bonum commune multitudinis* (**bien commun de la multitude**) (II-II, q. 58, a. 6), *bonum multitudinis* (**bien de la multitude**) (I-II, q. 96, a. 3), *bonum totius* (**bien du tout**) (II-II, q. 58, a. 6), *bonum commune civitatis* (**bien commun de la cité**) (I-II, q. 95, a. 4), *communis utilitas* (**utilité commune**) (I-II, q. 97, a. 2), *communis salus* (**salut commun**) (I-II, q. 97, a. 2), *commodum multitudinis* (**avantage de la multitude**) (I-II, q. 97, a. 3), c'est-à-dire l'ordination de toutes les activités des particuliers dans la mesure où elles ont rapport au bien public.

L'État est donc le procurateur universel du bien public et, par conséquent, le gardien du droit public, étant entendu que, dans les choses civiles, tous les hommes qui font partie d'une communauté doivent être considérés comme un seul corps et toute la communauté comme un seul homme (I-II, q. 81).

Saint Thomas a établi, avec une profondeur jamais dépassée, la raison d'être de cette mission de l'État lorsque, dans le premier article du traité de la loi humaine, il examine s'il convient d'instituer des lois humaines.

Il existe dans l'homme, dit-il, une disposition naturelle à la vertu. Toutefois, la vertu parfaite ne vient à l'homme qu'après un travail disciplinaire ordonné à son acquisition… Or, pour acquérir cette discipline, cause de la vertu parfaite, tout homme ne se suffit pas toujours à lui-même. Cette vertu exige un éloignement total des plaisirs déshonnêtes, vers lesquels l'homme, surtout dans les années de sa jeunesse — âge où la discipline est la plus efficace —, éprouve une prompte inclination. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelqu'un pour établir et imposer cette discipline qui conduit au sommet de la vertu.

Pour les jeunes gens qui, grâce à une bonne disposition naturelle, à une bonne éducation ou, peut-être plus véritablement encore, à un don du Ciel, se sentent inclinés aux actes de vertu, la discipline paternelle fondée sur les admonestations suffira. Mais, pour les autres — et il en existe de cette sorte — qui sont d'un naturel pervers, enclins aux vices, et sur lesquels toute persuasion et tout bon conseil demeurent inefficaces, la contrainte et la menace du châtiment deviennent absolument nécessaires afin qu'ils cessent de pratiquer le mal. Ainsi, renonçant à leurs entreprises mauvaises, ils ne troublent plus la paix de ceux avec lesquels ils vivent et peuvent eux-mêmes parvenir à pratiquer spontanément et librement ce bien qu'ils avaient commencé à accomplir uniquement par crainte de la peine, et parvenir ainsi finalement à conquérir la vertu.

Cette discipline qui s'appuie et se fonde sur la crainte du châtiment est la discipline de la loi. La coexistence pacifique des

hommes entre eux et la vertu réclament donc ensemble l'élaboration et l'institution de lois humaines.

Dans cet article, saint Thomas indique la raison profonde qui exige que l'État soit le gardien du droit public. Car, l'État étant le procurateur du bien commun, et ce bien étant essentiellement un bien vertueux, puisque l'État doit procurer la félicité humaine qui consiste dans la pratique de la vertu, il s'ensuit qu'il doit imposer aux mœurs une réglementation publique conforme à la vertu, laquelle contribue par là même à rendre vertueux les citoyens.

En d'autres termes, s'il manquait dans la communauté humaine un pouvoir comme celui de l'État, disposant de moyens extérieurs efficaces, de moyens coercitifs, pour imposer une réglementation vertueuse, il n'existerait ni vertu ni morale publique ; et les hommes qui, tels qu'ils sont constitués, ne peuvent conquérir leur perfection que dans cette société publique, comme nous l'avons vu précédemment, ne pourraient pas davantage être vertueux.

L'État doit donc être avant tout et par-dessus tout le gardien du droit public, parce que lui seul peut établir la discipline de la loi qui s'appuie et se fonde sur la crainte du châtiment. *Hujusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum* (**Une discipline de cette sorte, qui contraint par la crainte de la peine, est la discipline des lois**).

La nécessité qu'existe une coexistence humaine vertueuse, autrement dit qu'il y ait un droit public produisant cette paix de la coexistence humaine, exige donc l'existence du pouvoir public avec faculté d'imposer des obligations coercitives.

La fonction primordiale de l'État n'est donc pas la simple tutelle des droits privés, comme semblent l'entendre de nombreux et éminents auteurs catholiques — par exemple Antoine, dans son *Cours d'Économie sociale* — et comme je semblais moi-même l'exposer dans la première édition du présent livre, mais une action positive et efficace de promotion du bien vertueux, afin qu'existent la paix et la justice publiques.

De quelle manière l'État doit-il imposer ces lois humaines afin de créer ce bien public vertueux ? Le saint Docteur l'explique lorsqu'il enseigne que :

« La fin que poursuit la loi est le bien commun… Par conséquent, ce que la loi ordonne doit posséder la proportion qu'exige le bien commun. Et comme ce bien commun se compose de nombreuses choses, la loi humaine doit veiller à toutes. Elle doit considérer les personnes, les affaires ou les matières, le temps ; car toute communauté politique se compose de nombreuses personnes, son bien propre s'obtient par des actions multiples, et son institution n'obéit pas à une fin momentanée, mais permanente : elle persévère à travers tous les temps, grâce à la succession des individus qui la composent, comme l'exprime saint Augustin. »

De ce qui précède, le pouvoir de l'État apparaît si étendu que nous pourrions le qualifier de totalitaire : **le totalitarisme du bien commun**, puisque l'État peut prescrire toutes les actions qui sont susceptibles d'être ordonnées au bien commun.

Saint Thomas lui-même le déclare lorsqu'il examine si la loi humaine commande tous les actes de toutes les vertus, et répond :

Il existe une diversité spécifique de vertus là où existent des objets spécifiquement distincts ; nous avons démontré ailleurs la vérité de cette affirmation. Tous les objets des vertus peuvent être rapportés soit au bien privé d'une personne particulière, soit au bien commun d'une multitude. Ainsi, par exemple, on peut accomplir des actes de force soit pour la défense d'une cité, soit pour la défense des droits d'un ami. Il en va de même des autres vertus.

S'il en est ainsi, puisque la loi est ordonnée au bien commun, il n'existera aucune vertu dont la loi ne puisse prescrire les actes. Toutefois, les lois humaines limitent leur activité préceptive à ces actes de vertus déterminées qui peuvent être rapportés de soi au bien commun, soit immédiatement, lorsqu'ils sont accomplis directement pour le bien commun, soit seulement médiatement, lorsqu'ils tendent à promouvoir la discipline qui doit exister entre les citoyens et en vertu de laquelle est obtenu le bien que réclament la justice et la paix pour leur conservation.

Et dans la question où saint Thomas examine si la justice est une vertu générale (II-II, q. 58, a. 5), il s'exprime, s'il se peut, d'une manière encore plus catégorique :

Je réponds en disant que, comme il a été dit, la justice ordonne l'homme relativement à autrui ; ce qui peut se faire de deux manières : d'une manière, relativement à autrui considéré singulièrement ; d'une autre manière, relativement à autrui en

général, c'est-à-dire en tant que celui qui sert une communauté sert également tous les hommes qui composent cette communauté. La justice peut donc, en vertu de sa nature, se rapporter à l'un et à l'autre cas.

Or il est manifeste que tous ceux qui vivent dans une communauté sont, relativement à la communauté, comme les parties d'un tout ; or ce qui appartient à la partie appartient au tout ; d'où il résulte que tout bien de la partie peut être ordonné au bien du tout.

D'après cela, le bien de toute vertu, soit qu'elle ordonne l'homme relativement à lui-même, soit qu'elle l'ordonne relativement à d'autres personnes singulières, peut être rapporté au bien commun, auquel ordonne la justice. Et, en ce sens, les actes de toutes les vertus peuvent appartenir à la justice, dans la mesure où celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Sous ce rapport, la justice est appelée vertu générale. Et parce qu'il appartient à la loi d'ordonner au bien commun, comme nous l'avons établi plus haut, cette justice est appelée légale, parce que, par elle, l'homme se conforme à la loi qui ordonne au bien commun les actes de toutes les vertus.

De cette doctrine se déduit donc qu'il ne doit rien y avoir, dans les limites d'un État, qui se rapporte au bien commun et qui ne puisse être réglé par l'État. L'État est un véritable promoteur du bien commun. En ce sens, un totalitarisme est admissible, comme l'enseigne Pie XI :

« Nous croyons, dit le Pape, qu'un totalitarisme peut être entendu en bonne part, en ce sens que, pour tout ce qui relève de la compétence de l'État selon ses fins propres, la totalité des citoyens d'un État doit se conformer aux directives de l'État, au régime et à sa défense ; qu'on peut donc attribuer à l'État et au régime un totalitarisme que nous pourrions appeler subjectif. Mais nous ne pouvons en dire autant d'un totalitarisme objectif, au sens où la totalité des citoyens devrait s'en remettre à l'État et dépendre de lui, et, ce qui serait pire encore, de lui seul ou principalement de lui, pour tout ce qui peut être nécessaire au développement de leur vie individuelle, domestique, spirituelle et surnaturelle. » (*Acta Apostolicae Sedis*, t. 23, 1931.)

Ces paroles du Pontife Romain précisent en quel sens doit être admis un totalitarisme du pouvoir étatique. Et tout ce que nous avons exposé depuis la première page du présent livre fixe également avec précision le sens exact de ce totalitarisme étatique.

Car, si l'État doit se proposer comme objectif suprême de sa mission le bien commun, il ne doit pas prétendre le réaliser par lui-même et directement, en absorbant tous les droits des individus ou des sociétés préexistantes, mais à travers eux, en les dirigeant et en les harmonisant ; gardant présent à l'esprit qu'il n'est pas l'unique créateur de ce bien commun, mais seulement son régulateur et son promoteur, puisque ce sont les individus et les sociétés particulières qui doivent le réaliser, quoique sous sa suprême réglementation.

L'État doit avoir présent, d'autre part, qu'il lui appartient de procurer le bien commun humain, c'est-à-dire non pas n'importe quels biens, mais des biens effectivement capables de perfectionner les hommes de

la collectivité, lesquels, comme nous le disions au premier chapitre, sont corps et âme hiérarchiquement subordonnés ; des biens, par conséquent, matériels, mais surtout intellectuels et spirituels, les premiers eux-mêmes étant subordonnés aux exigences des seconds.

L'État doit enfin se souvenir que ces biens ne doivent pas satisfaire les exigences ou les caprices d'un jour, mais qu'ils doivent pouvoir s'intégrer au patrimoine culturel de la nation. De là vient la profondeur de cette formule : **l'État doit servir la nation**, en entendant par État le régime politique d'un peuple, et par nation la totalité des forces d'une société déterminée, avec cet élan qu'elles reçoivent des générations passées et cette aspiration qui les porte à travailler à l'accroissement du patrimoine collectif des biens, perpétué à travers les générations.

L'État est donc l'autorité suprême qui dirige, règle et stimule, par la discipline de sages lois, les efforts des individus, des familles et des sociétés particulières, afin que ce patrimoine commun de biens s'accroisse chaque jour et vienne ainsi profiter à tous ceux qui participent à cette collectivité, lesquels peuvent, dans un tel milieu et dans une telle atmosphère, trouver les conditions de leur félicité terrestre, sans préjudice de leur tendance vers la félicité céleste pour laquelle ils ont été créés.

La fonction de l'État consiste donc à protéger, sans prétendre diminuer les droits des unités particulières qui lui sont subordonnées, l'exercice de leurs droits légitimes, et à promouvoir et ordonner la totalité de leurs efforts au bien commun de la nation.

Le bien commun fixe ainsi les limites précises d'un totalitarisme sain et nécessaire.

Bien que nous ayons soutenu avec tant d'insistance la doctrine thomiste qui assigne comme fonction propre et primordiale de l'État le maintien du droit public, nous croyons que cette manière d'exposer la doctrine sur les fonctions de l'autorité, quoique plus profonde et plus exacte, ne diffère guère, dans ses applications concrètes, de celle qu'emploient Antoine et les auteurs catholiques plus récents lorsqu'ils ramènent à deux les fonctions de l'État : une première, absolue, qu'ils appellent **protection des droits** ou **tutelle juridique**, et une seconde, secondaire et supplétive, qu'ils appellent **assistance** ; ils condensent ainsi toute leur exposition dans la formule connue selon laquelle **l'État ne doit ni faire ni laisser faire, mais aider à faire**.

Le langage employé par les Pontifes Romains, particulièrement par Pie XI dans *Quadragesimo anno*, paraît inspiré de cette manière d'exposer les choses qui, bien que moins métaphysique, peut être en pratique plus utile, plus juridique, et beaucoup plus convenable, compte tenu de la confusion présente, non seulement à cause de l'incapacité métaphysique des hommes modernes, mais aussi à cause de la condition des États modernes, qui ne font pas ce qu'ils doivent faire et s'ingèrent dans ce qu'ils ne doivent pas faire. Elle peut surtout être plus propre à faire comprendre à un monde qui a détruit tous les organismes intermédiaires entre l'individu et l'État l'impérieuse et inéluctable nécessité de les rétablir, si l'État veut véritablement cesser de faire ce qu'il ne doit pas, afin de se limiter à faire ce qu'il doit.

Ce qu'il faut, de toute manière, répéter *opportune et importune* (**à temps et à contretemps**) contre la stupidité sentimentale du

démolibéralisme, c'est que l'État n'a d'autre raison d'être que d'imposer un ordre public de coexistence humaine fondé sur la justice. Attendre que cet ordre naisse de lui-même par la libre action des particuliers, c'est méconnaître l'homme et, surtout, pervertir la notion même de l'État. Si l'État se désintéresse de la morale publique, l'État perd sa raison d'être.

C'est précisément en cela que réside la grande tragédie de la société moderne : non seulement l'État n'impose pas l'ordre public, mais il le trouble et le corrompt. Les mœurs publiques et « la société » sont pires, plus immorales et plus dépourvues de caractère que les individus. La totalité pèse de ses mœurs sur la moralité de ses membres et corrompt la plupart d'entre eux. La majorité serait heureuse de pouvoir vivre librement selon sa conscience ; mais elle succombe à la puissance corruptrice de la morale publique, parce que la force d'y résister sans que le caractère en soit atteint n'appartient qu'à quelques-uns favorisés de Dieu.

Sous ce rapport, nos aïeux vivaient dans une situation meilleure. Tous ne furent pas des saints en ces temps-là, parfois excessivement loués ; mais les temps, comme tels, étaient meilleurs que les nôtres, et beaucoup meilleurs. La cause en était le pouvoir sévère qu'exerçaient les mœurs sociales. (Le Play, *La Réforme sociale*, III, 6 et suiv.)

Beaucoup d'individus vivaient personnellement dans une condition pire que leurs descendants actuels, auxquels manquent la vigueur et la force nécessaires pour se livrer à leurs ambitions perverses. Mais s'ils se montraient publiquement, ils étaient excommuniés par la morale et les mœurs. S'ils cherchaient à passer pour ce qu'ils n'étaient pas, ils pouvaient être assurés d'être expulsés de leur corporation ou de leur

classe, considérés comme des êtres maudits et rejetés de la société. Le caractère public de celle-ci l'exigeait. Celui qui ne voulait pas perdre ses honneurs et ses avantages devait la respecter. Cela devait naturellement réagir d'une manière bienfaisante sur le caractère personnel.

Aujourd'hui, c'est précisément le contraire qui arrive. Des gens qui, personnellement, ne sont ni mauvais ni hostiles à la religion, dans une sphère plus restreinte et plus circonscrite, manifestent, dès qu'ils paraissent en public, un tel défaut de principes et une telle faiblesse de caractère qu'ils en sont eux-mêmes souvent accablés. Évidemment, cela vient de ce que nous ne sommes plus protégés, contre les influences séductrices du monde, par des institutions solides, par la tradition et par l'estime publique. (Albert Weiss, O.P., *Apologie du christianisme*, VIII.)

L'État, donc, seul à ceindre l'épée, doit être le gardien permanent de la morale et du droit public. En ce sens, la tutelle juridique, comprenant principalement et avant tout le droit public, est la fonction propre et spécifique de l'État.

C'est ainsi qu'il faudra entendre ce concept lorsque nous l'emploierons dans les pages qui suivent.

L'AUTORITÉ CIVILE DANS LA FAMILLE

Le principe qui régit la question des fonctions de l'État étant indiqué, il convient de descendre aux particularités.

La famille est le premier organisme naturel du corps social qui doit être protégé par l'action du gouvernement. Léon XIII, et plus récemment le Pontife actuellement régnant, dans l'encyclique *Casti Connubii*, ont précisé d'une manière complète les devoirs de l'État envers la famille. Devoir d'assistance pour « remédier à la pénurie des familles nécessiteuses, aussi bien lorsqu'il légifère que lorsqu'il s'agit de l'imposition des tributs » ; devoir de défense en imposant « des lois relatives à la fidélité conjugale, à l'aide mutuelle des époux et aux choses semblables ».

Défense qui ne revêtira pas le caractère catholique si elle ne s'accomplit en harmonie avec l'Église, comme le souligne et l'illustre le même Pontife par l'exemple du concordat entre le Saint-Siège et l'Italie, où il est établi : « **La nation italienne, voulant restituer au mariage, qui est la base de la famille, une dignité en harmonie avec les traditions de son peuple, reconnaît les effets civils au mariage célébré conformément au droit chrétien.** »

Le mariage civil, au contraire, est pernicieux, et l'État, en le légiférant, attente contre les droits de l'Église et contre la dignité de la famille, puisque, dans la pratique, le mariage civil est la légalisation du concubinage. L'État possède des droits à l'égard de la famille en ce qui concerne ses effets civils ; mais il ne peut les exercer qu'en harmonie avec le Pouvoir religieux, lequel possède des droits plus élevés, puisqu'ils touchent à la substance même du mariage.

La famille s'oriente nécessairement vers les enfants ; le père, comme le dit saint Thomas (II-II, q. 102, a. 1), est le principe de la génération, de l'éducation et de la discipline ; et, à ce titre, il revendique inviolablement les droits de l'éducation de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire dans l'état de vertu. L'éducation est donc un devoir et un droit de la famille que l'État doit protéger et qu'il ne doit en aucune manière absorber.

L'État n'a aucun droit spécial à enseigner ; quel titre pourrait-il invoquer pour justifier qu'il s'arroge ce droit ? Celui qu'invoquent ordinairement les libéraux et les partisans de l'étatisme est assez ridicule. Il s'énonce généralement ainsi : **l'État a besoin de citoyens bons et instruits ; donc il a le droit de les éduquer.**

Si ce titre prouve quelque chose, c'est la nécessité de l'organisation communiste des nations, chose que les bourgeois libéraux ne consentiraient pas à admettre. Car l'État a également intérêt à ce que les citoyens soient robustes ; il devra donc les nourrir et, puisque la robustesse à l'âge adulte dépend en grande partie des soins prodigués pendant l'enfance, l'État devra prendre à sa charge l'éducation physique de tous les citoyens.

Absurdités qui mettent en lumière le ridicule du principe. L'erreur consiste à imaginer que tout ce qui convient à la nation et à l'État doit être directement procuré par l'État. Précisément parce que l'État a besoin de bons citoyens, il doit protéger efficacement la pépinière où ils se forment, sans vouloir s'y substituer.

Si l'État n'a pas de droit spécial à enseigner, il peut néanmoins le faire en vertu du droit qui appartient à quiconque possède quelque chose de profitable et d'utile à communiquer à ses semblables. Mais cet enseignement ne pourra être ni gratuit, ni laïque, ni obligatoire.

La gratuité de l'enseignement, qui paraît à la stupidité moderne une sublime conquête philanthropique, est une injustice ridicule. Une injustice, parce que l'État, usant de l'argent des contribuables, distribue gratuitement une chose qu'il ne lui appartient pas de distribuer ; et il la distribue gratuitement pour s'ériger pratiquement en monopole de l'enseignement, violant ainsi le droit paternel et celui de l'Église, les seuls éducateurs nés. Une injustice ridicule, parce qu'elle met sur le même pied le riche et le pauvre ; pourquoi l'État devrait-il payer l'éducation d'un enfant dont les parents peuvent l'assurer sans sacrifice ?

Il paraît raisonnable que l'État cherche le moyen d'assurer gratuitement l'éducation des enfants des familles pauvres qui ne peuvent consacrer de ressources à cette fin ; mais une éducation gratuite pour tous, en vertu de quoi ? Il n'est pas même nécessaire qu'il établisse des écoles gratuites, puisqu'il peut remplir cette obligation en soutenant des écoles où enseignent des particuliers, ou en prenant à sa charge, dans les écoles payantes, les frais des enfants dépourvus de ressources.

Combien l'Église s'est montrée plus efficace : sans le sentimentalisme normaliste qui exulte devant les files interminables de garçons et de filles docilement disposés à l'abrutissement officiel, elle dispensa pendant des siècles un enseignement gratuit aux enfants pauvres dans les écoles épiscopales et les monastères, et suscita cette pléiade d'éducateurs des pauvres, tels les Frères des Écoles chrétiennes.

Le laïcisme dans l'enseignement est l'énormité la plus effroyable que le diable ait suggérée pour reconquérir la terre chrétienne et, comme entreprise digne du diable, elle ne pouvait être plus injuste. Il viole les droits de Dieu, qui doit régner comme maître dans l'intelligence et dans le cœur de l'enfant ; les droits du Christ, qui a racheté son âme par son sang ; les droits de l'Église, qui en a fait son enfant dans le sacrement de la régénération et qui le nourrit de sa vie dans le sacrement de la consommation ; les droits des parents, qui doivent veiller à son éducation intégrale ; et les droits de l'enfant qui, s'il a un besoin urgent de quelque chose, a précisément besoin de Dieu.

Il n'existe aucune raison qui puisse justifier le laïcisme en quelque cas que ce soit, pas davantage qu'il n'existe aucun motif permettant d'empoisonner quelqu'un. Que des enfants de croyances diverses fréquentent les écoles : que l'on respecte le droit de tous et qu'on leur procure à tous une éducation conforme à leurs croyances ; il n'est pas juste que, sous prétexte de paraître laïque ou neutre, on outrage les droits de tous.

L'État doit avoir présent à l'esprit que, s'il peut ériger des collèges, ceux-ci doivent être tels que les devoirs de la famille et ceux de l'Église y soient respectés. Pie XI le précise dans son extraordinaire encyclique sur l'éducation :

« En matière d'éducation, c'est le droit, ou plutôt le devoir, de l'État de protéger par ses lois le droit antérieur que possède la famille sur l'éducation chrétienne de l'enfant et, par conséquent, de respecter également le droit surnaturel de l'Église sur cette même éducation. »

Le caractère obligatoire de l'enseignement, du moins dans l'esprit selon lequel il est aujourd'hui réalisé, est simplement désastreux. Il est juste que l'État cherche à remédier à la négligence de nombreux parents qui manquent à leurs devoirs essentiels ; mais imposer obligatoirement une école déterminée ou des programmes déterminés, ou imposer l'obligation scolaire tout en créant une école dotée de tels privilèges que les parents se trouvent contraints d'y envoyer leurs enfants, constitue une terrible injustice.

À propos du caractère obligatoire de l'enseignement, il convient de rappeler ce que Papini écrit avec ironie dans le *Dictionnaire de l'Homme sauvage* : **« L'État démocratique, en multipliant par cent les écoles, extermine l'ignorance qui est nécessaire et favorise la demi-ignorance qui est détestable. »**

Il est urgent de nous délivrer des superstitions créées par le pédagogisme libéral et propagées par les orateurs socialistes au sujet des biens que procureraient la disparition de l'analphabétisme et la diffusion de l'instruction. Qu'ils fassent l'apologie de l'école laïque, pépinière où se forment leurs adeptes, cela paraît logique. Mais instruire sans éduquer est nuisible, parce que c'est pourvoir de ressources magnifiques les instincts anarchiques de l'homme. L'éducation intégrale, intellectuelle et morale, peut en revanche être obtenue sans épuiser l'alphabet. Combien de personnes avons-nous

rencontrées, dépourvues d'instruction, mais dotées d'une admirable éducation, qui se manifeste dans la rectitude de leur jugement et leurs qualités de compréhension générale.

En ce qui concerne l'enseignement, l'État doit se réduire à sa fonction de gendarme. Veiller à ce que, dans les écoles, les établissements d'enseignement et les universités, soient sauvegardées la salubrité physique, conformément aux exigences de l'hygiène ; la salubrité intellectuelle, en proscrivant toute divagation idéologique ; la salubrité morale, en bannissant les pratiques corruptrices.

En d'autres termes, pour se tenir dans les limites de ce qu'exige sa compétence, l'État doit exercer les fonctions qu'il néglige aujourd'hui et se désintéresser de celles qu'il exerce actuellement.

L'AUTORITÉ CIVILE DANS L'ÉCONOMIE

Sur l'intervention de l'État dans les questions économiques, il convient de formuler des indications analogues. L'État ne doit pas être économiste. Une longue expérience démontre que toute entreprise placée entre les mains de l'État est fort mal administrée.

Mais si l'État ne doit pas être économiste, il ne peut en aucune manière négliger les fonctions de protection qu'il doit non seulement à l'économie générale du pays, mais surtout aux associations populaires. Dans un chapitre précédent, nous disions que le régime corporatif est l'organisation normale du travail. On sait que, dans ce régime, les questions économiques et sociales sont résolues et réglementées par la corporation elle-même.

Comme ces corporations n'existent pas actuellement, l'État doit favoriser et encourager l'esprit corporatif, seule solution totale et permanente que comporte la grave question ouvrière. Il ne faut pas prétendre que l'État fonde et monopolise les corporations. Cela ne ferait qu'accroître son discrédit et son inefficacité, comme le démontre la politique suivie en Espagne par Aunós sous le ministère de Primo de Rivera. Les corporations doivent être des organismes sociaux, non étatiques ; mais l'État doit les favoriser. Pour le moment, dans notre pays, il doit seulement favoriser la création de syndicats inspirés par ce double esprit : respect de la propriété et collaboration des classes.

La situation anormale du régime économique, conséquence de la désarticulation sociale dans laquelle le libéralisme nous a plongés, exige une intervention de l'État dans la question sociale qui, autrement, serait déplacée.

Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum Novarum*, a minutieusement déterminé le domaine de l'intervention de l'État :

« Il importe au bien public et à celui des particuliers qu'il y ait paix et ordre… C'est pourquoi, s'il arrivait parfois que des

désordres menaçassent, par suite d'une agitation des ouvriers ou d'une déclaration de grève ; que les liens naturels de la famille se relâchassent parmi les prolétaires ; que l'on fît violence à la religion des ouvriers en ne leur accordant pas une facilité suffisante pour les exercices de piété ; que, dans les ateliers, l'intégrité des mœurs fût mise en péril par la promiscuité des personnes des deux sexes ou par d'autres excitations au péché ; que les patrons opprimassent les ouvriers par des charges injustes ou des conditions incompatibles avec la personne et la dignité humaines ; que l'on portât atteinte à la santé par un travail excessif ou disproportionné au sexe ou à l'âge : dans tous ces cas, il est clair qu'il faut appliquer, quoique dans certaines limites, la force et l'autorité des lois. Ces limites sont déterminées par la fin même pour laquelle on recourt au secours des lois ; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent embrasser ni s'étendre au-delà de ce qu'exigent le remède à ces maux ou la nécessité de les prévenir. »

Tenant compte des conditions toutes particulières du monde, Sa Sainteté Pie XI a fait, dans l'encyclique *Quadragesimo anno*, des observations qu'il convient d'entendre sur les fonctions de l'État :

« En parlant de la réforme des institutions, Nous pensons principalement à l'État, non qu'il faille attendre de son influence tout le salut, mais parce que, par suite du vice que Nous avons appelé individualisme, les choses en sont venues à ce point que, cette riche vie sociale qui se développait autrefois dans les corporations ou associations de toutes sortes ayant été abattue et presque éteinte, il ne reste presque plus face à face que les particuliers et l'État, au grand détriment de l'État lui-même ; car, le régime social ayant été déformé et toutes les charges autrefois

supportées par les anciennes corporations retombant sur l'État, celui-ci se trouve accablé et opprimé sous une infinité d'affaires et d'obligations.

Il est vrai, et l'histoire le démontre manifestement, que le changement des conditions sociales fait que beaucoup de choses qu'accomplissaient autrefois même de petites associations ne peuvent aujourd'hui être réalisées que par de grandes collectivités. Toutefois, ce principe demeure fixe et immuable dans la philosophie sociale et ne peut être ni supprimé ni altéré : de même qu'il est illicite d'enlever aux particuliers ce qu'ils peuvent réaliser par leur propre initiative et leur propre industrie pour le confier à la communauté, de même il est injuste, et en même temps gravement nuisible et perturbateur du bon ordre social, d'attribuer à une société plus grande et plus élevée ce que peuvent faire et procurer des communautés moindres et inférieures. Toute intervention sociale doit, par sa nature, porter secours aux membres du corps social, jamais les absorber ni les détruire.

Il convient que l'autorité publique suprême laisse aux associations inférieures le soin de traiter elles-mêmes les affaires et les occupations de moindre importance, qui autrement lui seraient un très grand obstacle pour accomplir avec plus de liberté, de fermeté et d'efficacité ce qui n'appartient qu'à elle, parce qu'elle seule peut le réaliser : diriger, surveiller, stimuler, réprimer, selon les circonstances et les nécessités. Que ceux qui gouvernent comprennent donc bien ceci : plus l'ordre hiérarchique régnera vigoureusement entre les diverses associations, ce principe de la fonction supplétive de l'État

demeurant sauf, plus l'autorité et le pouvoir social seront fermes, et plus prospère et heureuse sera la condition de l'État. »

Ce n'est qu'ainsi que l'État remplira sa fonction propre de procurateur du bien commun. Bien commun, c'est-à-dire bien supra-familial et supra-particulier, qui s'obtient en harmonisant, par une juste et convenable réglementation, tous les biens des organismes particuliers. Parce que le libéralisme et le socialisme ignorent cette notion élémentaire de bien commun, ils altèrent les fonctions de l'État en les outrepassant ou en les annulant.

Le désordre étatique est si effroyable dans les nations modernes, ses causes occasionnelles sont si diverses, si universelles, si étrangères à la volonté même des gouvernants, que Dieu seul connaît véritablement le moyen de purifier les États.

ORDRE INTERNATIONAL

Ce que nous avons indiqué jusqu'ici se rapporte à la conservation de la paix intérieure ; mais il faut également assurer la paix contre les ennemis extérieurs.

Pour garantir la paix extérieure, il sera nécessaire d'entretenir des relations diplomatiques avec les autres nations et de disposer de forces armées intègres et techniquement capables, lorsque le recours à celles-ci deviendra nécessaire. Il ne fait aucun doute qu'il est plus humain et plus chrétien de résoudre pacifiquement les conflits en se fondant sur des raisons de droit ; mais le droit est faible si la force ne le soutient pas. La théologie chrétienne, qui fait de la Charité la reine des vertus, justifie toute guerre entreprise pour revendiquer un droit, pourvu qu'il n'existe aucun autre moyen pacifique de le sauvegarder. La Charité ne détruit pas la Justice ; elle l'affermit et la surélève.

Comme nous le disions précédemment, l'objectif suprême auquel doit tendre l'action de l'État est de fortifier chez les citoyens le sentiment de la nationalité ; pour cela, il doit tendre à accroître le patrimoine de civilisation, de culture et de valeurs spirituelles qui, légué par les ancêtres, constitue, pour les peuples d'un même territoire, d'une même langue et d'une même vie générale, ce que l'on appelle la nation.

« **La loi naturelle nous ordonne d'aimer d'un amour de prédilection et de défendre le pays où nous sommes nés et où nous avons été élevés, au point que le bon citoyen ne craint pas d'affronter la mort pour sa patrie.** » (Léon XIII, *Sapientiae Christianae*.)

« **L'amour de la patrie et du sol natal est une source puissante de vertus multiples et d'actes d'héroïsme lorsqu'il est réglé par la loi chrétienne.** » (Pie XI, *Ubi arcano*.)

Mais l'amour de sa propre nation, pour être vertueux, doit se fonder sur le respect des droits d'autrui. De là vient que l'Église anathématise un « nationalisme » aussi ennemi de la véritable paix et de la prospérité qu'il est rempli d'exagération et de fausseté.

« Les autres pays ont, comme le nôtre, droit à la vie et à la prospérité. Il n'est ni permis ni sage de séparer l'utile de l'honnête : "La justice élève les nations, mais le péché fait le malheur des peuples" (Prov. XIV, 34). Si un État a obtenu des avantages au détriment des autres, cela pourra paraître aux hommes une action éclatante de haute politique ; mais saint Augustin nous avertit avec sagesse que "c'est un bonheur qui possède l'éclat et aussi la fragilité du verre, et dont on craint qu'il ne se brise soudain pour toujours". » (Pie XI, *Ubi arcano*.)

Pie XII, le Pontife régnant, après avoir montré le danger que l'absorption étatique représente pour l'ordre international, résume ainsi cet ordre :

La conception qui attribue à l'État une autorité presque infinie n'est pas seulement une erreur funeste à la vie intérieure des nations, à leur prospérité et à l'accroissement progressif et ordonné de leur bien-être ; elle cause encore des dommages aux relations entre les peuples, parce qu'elle rompt l'unité de la société supranationale, ôte son fondement et sa valeur au droit des gens, conduit à la violation des droits d'autrui et rend difficiles l'entente et la coexistence pacifique.

De fait, bien que le genre humain, par disposition de l'ordre naturel établi par Dieu, soit divisé en groupes sociaux, nations

ou États, indépendants les uns des autres quant à la manière d'organiser et de diriger leur vie intérieure, il demeure néanmoins uni par des liens moraux et juridiques réciproques en une grande communauté qui tend au bien de tous les peuples et qui est réglée par des lois particulières protégeant son unité et favorisant sa prospérité.

Or nul ne peut manquer de voir que cette prétendue autonomie absolue de l'État est en contradiction ouverte avec cette loi immanente et naturelle ; bien plus, elle la nie radicalement, abandonnant à l'arbitraire des gouvernants la stabilité des relations internationales et supprimant la possibilité d'une véritable union et d'une collaboration féconde en vue des intérêts généraux.

Car, pour qu'existent des contacts harmonieux et durables ainsi que des relations fructueuses, il est indispensable que les peuples reconnaissent et observent ces principes du droit naturel international qui règlent leur développement et leur fonctionnement normal. Ces principes exigent le respect des droits relatifs à l'indépendance, à la vie et à la possibilité d'un développement progressif dans la voie de la civilisation ; ils exigent en outre la fidélité aux pactes conclus et sanctionnés conformément aux normes du droit des gens.

Il ne fait aucun doute que la condition indispensable de toute coexistence pacifique entre les peuples et l'âme des relations juridiques qui les régissent est la confiance mutuelle, la prévision et la persuasion de la fidélité réciproque à la parole donnée, la certitude qu'existe de part et d'autre la conviction que "la sagesse

vaut mieux que les armes de guerre" (Eccl. IX, 18), ainsi que la disposition à discuter et à ne pas recourir à la force ou à la menace de la force lorsque surgissent des retards, des obstacles, des changements ou des différends, toutes choses qui peuvent provenir non précisément de la mauvaise volonté, mais du changement des circonstances et d'intérêts réels opposés.

Mais, d'autre part, séparer le droit des gens de l'ancre du droit divin, pour le faire reposer sur la volonté autonome des États, c'est détrôner ce droit lui-même et le dépouiller de ses titres les plus nobles et les plus efficaces, en l'abandonnant au funeste dynamisme de l'intérêt particulier et de l'égoïsme collectif, uniquement préoccupés de faire valoir leurs propres droits en méconnaissant ceux d'autrui.

Il est toutefois certain que, par le cours du temps et le changement substantiel de circonstances qui n'avaient pas été prévues, et qui peut-être ne pouvaient l'être au moment de la conclusion, un traité ou certaines de ses clauses peuvent devenir injustes, inapplicables ou trop onéreuses pour l'une des parties ; devant une telle réalité, il faudrait évidemment recourir en temps opportun à une discussion loyale afin de modifier ou de remplacer le pacte. Mais considérer les traités comme éphémères par principe et s'attribuer tacitement la faculté de les dénoncer unilatéralement parce qu'ils ne conviennent plus, ce serait ruiner toute confiance réciproque entre les États. L'ordre naturel serait ainsi bouleversé et des fossés de séparation impossibles à combler s'ouvriraient entre les divers peuples et nations.

L'ÉTAT ET L'ÉGLISE

Nous disions précédemment que la fonction de défense que doit exercer l'État doit être chrétienne, catholique. Car l'État doit être catholique.

Tout ce qui est humain doit rendre un culte à Dieu, et l'État, comme nous l'avons vu au premier chapitre, est une réalité essentiellement humaine. En outre, l'État, incarnation de la souveraineté, est ministre de Dieu et, comme tel, lui doit un culte en raison du ministère qu'il exerce.

La profession de la foi catholique comportera la défense et la protection de l'Église catholique, Société spirituelle dans laquelle sont rendus à Dieu, d'une manière accomplie, les hommages qui lui sont dus. Pour comprendre comment cette protection doit s'exercer, il faut se souvenir de cette parole de saint Augustin :

« Comment les rois servent-ils le Seigneur, sinon en interdisant et en punissant avec une religieuse sévérité ce qui se fait contre les commandements du Seigneur ? Car l'homme sert d'une manière en tant qu'homme, et d'une autre en tant que roi : comme homme, il sert en vivant fidèlement ; comme roi, il sert en établissant des lois justes et en interdisant les injustes. »

C'est-à-dire que la profession et la protection de la foi catholique se réaliseront si les lois sont catholiques.

Il faudra donc réprimer énergiquement toutes les licences. Le libéralisme, avec ses fameuses libertés de pensée et de presse, est condamnable dans un régime conforme aux normes catholiques. D'autre part, il rend impossible une réglementation politique prudente. Car si chacun peut penser, dire et imprimer tout ce que lui dictent ses appétits, il se créera une atmosphère publique réfractaire à toute réglementation, et les théories et pratiques subversives de l'ordre social le plus élémentaire seront légalement protégées.

En ce qui concerne la liberté des cultes, on connaît les condamnations fulminées par Grégoire XVI dans *Mirari vos*, Pie IX dans le *Syllabus* et Léon XIII dans ses encycliques.

S'il faut rendre un culte à Dieu, ce culte devra certainement être digne de Sa Divine Majesté et acceptable à ses yeux. Si le Fils de Dieu est venu nous enseigner qu'Il est le Chemin, ce serait une imbécile présomption que de vouloir nous approcher du Père par un autre chemin. Présomption qui nous conduira, par notre propre voie, au lieu des ténèbres.

Le Chemin est le Christ, et nous marchons avec le Christ si nous nous unissons, comme membres, à son Corps qui est l'Église. **Un seul Christ, une seule Église. Le Christ, tête ; l'Église, corps. Le Christ, la vigne ; l'Église, les sarments.** La profession de la foi catholique est notre union avec le Christ et, par le Christ, avec Dieu.

Si l'État ne doit pas être indifférent, il peut néanmoins être tolérant. Tolérance qui ne procède pas du mépris de Dieu, qui ne se montre

pas indifférente à l'égard de toutes les religions, qui n'opprime pas la vérité en la mettant sur le même pied que l'erreur, mais qui tolère, c'est-à-dire permet l'exercice des faux cultes lorsqu'il existe des raisons justifiant cette tolérance.

Dans la société libérale, où l'unité de croyance a été rompue, il serait désastreux de persécuter les faux cultes. Les erreurs n'ont pas de droits, mais les consciences qui errent en ont. Si, en thèse, l'État doit être exclusivement catholique, dans l'hypothèse de la diversité des croyances, il devra être tolérant.

L'Église — enseigne Léon XIII — dans sa sollicitude maternelle tient compte de l'infirmité humaine ; elle n'ignore pas les mouvements qui, à notre époque, entraînent les esprits et les choses. Pour ce motif, bien qu'elle ne reconnaisse de droits qu'à ce qui est vrai et bon, elle ne s'oppose cependant pas à la tolérance dont elle estime que le pouvoir public peut et doit faire usage… Dieu lui-même, quoique infiniment bon et puissant, permet l'existence du mal dans le monde, soit pour empêcher de plus grands maux, soit pour ne pas empêcher des biens plus excellents. Il convient, dans le gouvernement des États, d'imiter la sagesse qui gouverne l'Univers.

La protection que l'État doit à l'Église comportera, en thèse, une aide économique, parce que l'Église doit être aidée par les fidèles pour les dépenses considérables qu'exigent son action culturelle et son œuvre de charité et que, comme je le disais plus haut, l'État est le premier fidèle.

Dans les sociétés contemporaines, l'aide officielle n'est pas accordée à ce titre, mais comme restitution des biens soustraits aux époques où le sectarisme redoubla de violence. Peut-être est-il venu un temps où il conviendrait de favoriser une indépendance économique absolue de l'Église à l'égard de l'État. Il ne paraît pas spirituellement avantageux que l'Église immaculée de Jésus-Christ soit liée — pour quelques sous —, bien qu'ils lui soient dus en justice, à des gouvernements impies et insolents, ou, dans le meilleur des cas, incapables de comprendre les droits spirituels. En outre, cette ridicule assistance sert de prétexte à ceux qui prétendent entraver l'action spirituelle des pasteurs, comme s'ils étaient des fonctionnaires publics, et à répandre parmi les masses empoisonnées je ne sais combien de mensonges sur les richesses de l'Église.

Enfin, la profession de la foi catholique dans un État chrétien, tel que le Moyen Âge en connut, exige de celui-ci sa collaboration avec l'Église pour réprimer les hérésies opiniâtres et publiques qui pourraient troubler l'unité et corrompre la foi du peuple chrétien. **Bras séculier mis au service de l'Église pour réprimer la diffusion des erreurs, et jamais pour propager la vérité.**

Les droits de l'Église et ceux du pouvoir civil doivent s'harmoniser au moyen d'un régime concordataire stipulé entre le Saint-Siège et les gouvernements respectifs. Il ne fait aucun doute que, bien que l'un et l'autre pouvoirs se déploient dans des sphères différentes, il existe entre ces deux sphères de nombreux et graves points de contact qui exigent que soient prévenus les conflits. C'est pourquoi la séparation est inadmissible en thèse, et dans les hypothèses courantes. L'union substantielle, telle que la connut le Moyen Âge par la pleine subordination du temporel au spirituel, est devenue impossible à cause

du bouleversement que le virus libéral a semé dans les consciences et dans les institutions. Il n'est donc possible que de voir les deux pouvoirs s'accorder et chercher à harmoniser leurs intérêts dans un concordat.

De cette manière, les nations, même intérieurement démembrées par des idéologies délétères, se fortifieront sous l'action maternelle de l'Église qui, patiemment mais efficacement, purifiera peu à peu les intelligences et les cœurs des effroyables corruptions que le libéralisme y a engendrées. Précisément à cette heure où l'homme a perdu la foi dans l'homme, parce que, pour sauver l'Europe, on avait tourné les regards vers l'Orient, et que l'Orient demeure aussi corrompu que l'Europe ; parce qu'on avait tourné les regards vers l'Amérique, et que l'Amérique est une Babylone qui chancelle un instant avant de tomber ; maintenant que certains rêvent je ne sais quel messianisme réservé à l'Amérique latine, alors que nous constatons nous-mêmes que l'Amérique latine souffre des mêmes maux ; maintenant que la foi en l'homme s'est perdue, dis-je, il est nécessaire de revenir avec une humilité pénitente dans le giron de la Mère que nous avons abandonnée. Retour à la douce Mère, afin qu'Elle, avant de nous revêtir des parures de ses enfants, nous purifie de la boue qui nous souille. Le Concordat rendra possible l'action douce et efficace de cette Mère qui nous rendra la vie.

Quels torrents de biens inonderaient le monde, quelle lumière, quel ordre, quelle paix en résulteraient pour la vie sociale, combien d'énergies irremplaçables et précieuses pourraient concourir à promouvoir le bien de l'humanité, si partout on accordait à l'Église, maîtresse de justice et d'amour, cette possibilité d'action à laquelle elle possède un droit sacré et

incontestable en vertu du mandat divin ! Combien de malheurs seraient évités, quel bonheur et quelle tranquillité seraient créés, si les efforts sociaux et internationaux tendant à établir la paix se laissaient pénétrer des impulsions profondes de l'Évangile de l'amour dans la lutte contre l'égoïsme individuel et collectif ! Entre les lois qui règlent la vie des fidèles chrétiens et les postulats de l'authentique humanité, il n'existe point de contradiction, mais consonance et mutuel appui.

Dans l'intérêt de l'humanité souffrante et profondément ébranlée matériellement et spirituellement, voici Notre désir le plus ardent : que les angoisses présentes ouvrent les yeux de beaucoup, afin qu'ils considèrent dans sa véritable lumière Jésus-Christ Notre-Seigneur et la mission de son Église sur la terre ; et que tous ceux qui exercent le pouvoir se résolvent à laisser à l'Église la voie libre pour travailler à la formation des générations selon les principes de la justice et de la paix. Cette œuvre pacificatrice exige qu'aucun obstacle ne soit opposé à l'exercice de la mission confiée par Dieu à l'Église, que le champ de son activité ne soit pas restreint et que les masses, spécialement la jeunesse, ne soient pas soustraites à sa bienfaisante influence.

C'est pourquoi Nous, en qualité de représentant sur la terre de Celui que le prophète appela "Prince de la Paix" (Is. IX, 6), faisons appel aux gouvernants et à tous ceux qui exercent quelque influence sur les affaires publiques, afin que l'Église jouisse toujours d'une pleine liberté dans l'accomplissement de son œuvre éducatrice, annonçant la vérité aux intelligences,

inculquant la justice et réchauffant les cœurs par la divine charité du Christ. (Pie XII.)

CONCLUSION

Nous avons esquissé la nature de la politique dans une conception catholique. Mais est-il possible de réaliser une politique chrétienne ?

Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, vouloir revenir à une politique chrétienne sans l'Esprit chrétien qui meut les âmes est non seulement impossible, mais constituerait ce qui pourrait arriver de plus funeste à une nation et à la politique chrétienne elle-même. Ce serait reproduire la grave erreur de l'Action Française : des idéologues qui fabriquent une politique de commande, sans métaphysique, sans théologie ni mystique.

S'il en est ainsi, à quoi servent donc ces pages de politique chrétienne ? Elles constitueront toujours un mystère fécond si nous réussissons à porter à d'autres la conviction que la politique telle que l'Église la veut n'est pas possible sans Jésus-Christ. Il est la Vie, la Vérité et le Chemin, et il n'est rien, absolument rien, de véritablement humain qui puisse atteindre son intégrité sans Lui. Bien plus : tout ce qui est humain et qui naît et se développe sans Lui tombera sous la

domination du diable. La politique, donc, la politique concrète et militante du monde moderne, qui aurait dû être chrétienne et ne l'est pas par la malice de l'homme, est pétrie de cendres de damnation.

Mais voici que ce monde moderne se défait, et que sa liquidation n'est plus qu'une question d'heures. L'homme moderne avait placé son idéal dans la réalisation de l'*homo oeconomicus* (**l'homme économique**), l'homme gouverné par ses besoins économiques. Et il crut avoir triomphé. Déploiement gigantesque d'industries, œuvre de l'homme et pour l'homme.

Mais nous sommes arrivés à un point où l'*homo oeconomicus* (**l'homme économique**) sent que tout en lui n'est que boue. La catastrophe qui approche, dont la crise économique mondiale et la guerre totalitaire actuelle sont des signes éloquents, ne comporte aucune solution empirique.

Il se défait, ce monde imbécile qui prétendit être confortable sans Jésus-Christ. Non que le Christ le rende confortable, puisque la Croix est l'opposé du « confort » des bourgeois. Mais la folie de la Croix, en même temps qu'elle restituait l'homme à la participation surnaturelle de la vie de la Trinité, sauvegardait l'intégrité de sa propre condition humaine et rendait possible sa vie d'exil.

L'Église et le Christ, son Chef, n'ont jamais promis davantage que ce que permet la réalité présente.

« **Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît.** » C'est le royaume des cieux, il est vrai, qui nous a été promis, et non le confort de la terre. Mais, par surcroît, nous était assurée l'habitabilité de cette vallée.

Les prétendus philosophes, en revanche, les théoriciens de la politique libérale et socialiste, nous ont promis le paradis sur la terre et nous ont donné ici-bas un enfer confortable, avec la garantie du feu inextinguible dans la vie future.

Par bonheur pour l'homme, pour les droits authentiques de l'Homme, qui ne sont autres que les droits du Christ — Sauveur de l'homme —, ce monde stupide se défait. Dans sa liquidation seront sauvées les pierres d'un monde nouveau. Ce monde nouveau ne sera élaboré ni par l'économie, ni par la politique, ni par la science, ni même par la sagesse métaphysique. Seule la théologie, la sagesse divine, dans sa réalisation authentique qui est la mystique ou sagesse des saints, pourra, de son souffle, changer la mort en vie. Un puissant souffle de sainteté devra ranimer les dépouilles du monde moderne.

Et les catholiques ? Nous empresserons-nous, pendant ce temps, à prendre position à droite, au centre ou à gauche ?

À droite, au centre ou à gauche de qui ?

La pourriture nous environne, et nous prétendrions nous placer en son centre ou sur ses côtés ? Laissons aux mondains ces termes, et laissons-les prendre position dans les rangs du diable.

Ferons-nous alliance avec le fascisme ou avec la démocratie ? Favoriserons-nous les conquêtes modernes du suffrage féminin ? Tenterons-nous de christianiser le libéralisme, le socialisme, la démocratie, le féminisme ?

Il serait plus salutaire que nous nous christianisions nous-mêmes. **Soyons catholiques.** Et puisque catholique ne signifie, en définitive, que saint, efforçons-nous véritablement d'être saints.

La sainteté est vie surnaturelle. Elle ne consiste pas à parler et à penser de la sainteté. Elle est vie. S'il est vrai qu'elle prend racine dans la foi, c'est-à-dire dans la connaissance surnaturelle de Jésus-Christ, elle ne trouve son accomplissement que dans la Charité, qui est l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et l'amour du prochain pour l'amour de Dieu.

La vie catholique, pleinement vécue dans l'exercice de la charité, nous donnera, par surcroît, une physionomie catholique dans les manifestations purement humaines de la vie : dans l'art, la science, l'économie et la politique. La surabondance de la charité donnera naissance à un art, une science, une économie et une politique catholiques.

C'est précisément là le programme de l'Action Catholique, à laquelle le Vicaire du Christ nous invite avec les plus pressantes instances. **Action Catholique**, non pas notre action, non pas l'action des catholiques comme s'ils constituaient un groupement partisan obligé de se défendre comme se défendent les bourgeois, les socialistes ou les communistes.

Action catholique : c'est-à-dire action du Père par Jésus-Christ, qui vit surnaturellement dans l'âme chrétienne ; action sainte et sanctificatrice ; action impossible à réaliser, quand bien même on posséderait une science et une habileté très grandes dans les choses de la religion, tant que l'on n'est pas en contact avec Jésus-Christ ; action

dont l'efficacité n'est pas proportionnée au mouvement ou à l'énergie déployés, mais à la sainteté dont on vit.

Action catholique, qui est l'apostolat des laïcs avec la hiérarchie. Mais qui est apostolat, c'est-à-dire activité de la sainteté intérieure qui, par sa surabondance, se répand et se communique.

Action catholique : voilà la position indispensable des catholiques. Qu'on le remarque bien : indispensable.

Faudra-t-il donc que nous, catholiques, abandonnions les luttes sur le terrain proprement politique et économique et que nous nous bornions à la seule Action Catholique ?

L'Action Catholique est la position indispensable, mais non exclusive. Elle est première, de sorte que nous ne pouvons nous consacrer à aucune autre activité si celle-ci doit lui porter préjudice, et que toute autre activité doit s'exercer dans la mesure où elle tend, directement ou indirectement, à seconder l'Action Catholique. Ainsi l'exige le sens de la hiérarchie des œuvres. La hiérarchie n'est ni absorption ni négation, mais affirmation des droits autonomes dans l'unité de l'ensemble.

Cette primauté de l'Action Catholique étant donc sauvegardée, les catholiques, tenant compte des exigences de leur foi et de leur mission ainsi que des possibilités de leur propre vocation, peuvent, et dans certaines circonstances doivent, intervenir dans la gestion des affaires publiques et prendre position à l'égard des diverses solutions proposées en vue de procurer le bien commun.

Dans cette tâche de procuration concrète du bien commun, ils distingueront deux zones ou deux plans irréductibles d'activité : **la zone du spirituel**, c'est-à-dire celle des droits légitimes de l'Église dans le gouvernement de la cité, dont le présent livre déclare l'étendue ; et **la zone du temporel**, c'est-à-dire tout ce qui demeure laissé à l'opinion ou au choix des hommes.

En ce qui concerne la première zone, le catholique doit, **en tant que catholique**, intervenir en politique pour exiger le respect des droits de l'Église ; en ce qui concerne la zone du temporel, il ne doit jamais le faire **en tant que catholique** ; il peut le faire, certes, et devra parfois le faire, **en tant que citoyen ou membre de la collectivité**. Dans ce second cas, où il agit à ses propres risques et sous son entière et exclusive responsabilité, il ne cessera pas d'agir sous l'inspiration catholique, c'est-à-dire qu'il mettra au service des problèmes temporels toute la préparation et toute la formation qu'il a reçues de l'Église.

Tâche difficile et périlleuse que cette action politique concrète, parce qu'elle se développe sur un plan de faits et de contingences extrêmement variables et, par là même, difficiles à concilier avec les intérêts éternels ; tâche néanmoins nécessaire, puisque l'influence de l'action chrétienne doit, dans une certaine mesure, parvenir jusque-là ; tâche qui exige donc, de la part de ceux qui s'y consacrent, une vocation spéciale, qui est le partage d'un petit nombre, et faute de laquelle il est préférable de s'abstenir ou de limiter strictement les énergies qu'on lui consacre aux possibilités de son propre effort ; tâche qu'il faut entreprendre avec enthousiasme, certes, mais avec une certaine modestie, sans nous croire prédestinés à tout réformer ou tout améliorer, comme si le gouvernement des événements et des hommes

était entre nos mains et que ce ne fût pas Dieu qui, par des voies que Lui seul connaît, dispose toutes choses selon ses fins providentielles ; tâche enfin qui, précisément parce qu'elle se développe dans le variable et sur un terrain glissant, livré aux opinions et aux disputes des hommes, ne doit ni désunir les efforts de tous les citoyens, lesquels, dans l'ordre strictement temporel, doivent converger vers le bien commun de la nation, ni, bien moins encore, désunir les catholiques qui, dans l'ordre spirituel, doivent toujours faire converger leur activité et leur vie vers l'accomplissement du commandement suprême, afin que tous, unis dans le Christ, **il n'y ait qu'un seul corps et un seul esprit, comme il n'y a qu'un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, gouverne toutes choses et habite en tous** (saint Paul aux Éphésiens).

NOTES

L'ÉGALITARISME ET L'ÉVANGILE

Certains catholiques, imbus de l'esprit égalitaire de Rousseau, ont voulu chercher dans l'Évangile un fondement à la démocratie. Pour cela, ils ont fait violence aux passages dans lesquels Jésus-Christ affirme la prééminence des pauvres dans le Royaume des cieux.

Ces catholiques démocratistes ont naturalisé ou charnalisé la vérité surnaturelle de l'Évangile.

1° L'Évangile, et par conséquent la doctrine de l'Église, n'ont jamais préconisé l'égalité arithmétique des hommes, ni dans l'ordre naturel ni dans l'ordre surnaturel.

Non dans l'ordre naturel, parce que le Christ n'est pas venu détruire la loi, mais l'accomplir (Matthieu, V, 17). Or, la loi naturelle exige qu'à une diversité naturelle correspondent des droits sociaux et politiques inégaux, comme l'explique le Docteur Angélique dans les passages cités.

Non dans l'ordre surnaturel, parce que, comme l'expose merveilleusement l'Apôtre saint Paul, il existe dans l'Église une diversité de mérites selon la grâce donnée à chacun ; c'est pourquoi il y a dans le ciel diverses demeures, comme l'enseignait le Christ (saint Jean, XIV, 2). « **Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre celui des étoiles ; car une étoile diffère d'une autre étoile en éclat.** » (I Cor. XV, 41.)

Il existe en outre une diversité de fonctions dans l'Église elle-même, puisqu'il y a diversité de ministères, comme l'enseigne l'Apôtre (I Cor. XII, 5). « **À l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse ; à un autre, par le même Esprit, une parole de science** », etc. « **Mais toutes ces choses, c'est un seul et même Esprit qui les opère, les distribuant à chacun comme il veut. Car de même que le corps humain est un et possède plusieurs membres, et que tous les membres, quoique nombreux, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Corps mystique du Christ… Car le corps non plus n'est pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied disait : Parce que je ne suis pas la main, je ne suis pas du corps, cesserait-il pour cela d'appartenir au corps ? Et si l'oreille disait : Parce que je ne suis pas l'œil, je ne suis pas du corps, cesserait-elle pour cela d'appartenir au corps ? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? S'il était tout entier ouïe, où serait l'odorat ? Mais maintenant**

Dieu a placé dans le corps plusieurs membres et les y a disposés comme il lui a plu. »

2° Une fois affirmée la constitution hiérarchique de l'économie naturelle et de l'économie surnaturelle, l'Évangile enseigne que l'économie surnaturelle est régie par une loi d'appréciation contraire à celle de l'économie naturelle. Dans le Royaume des cieux, bienheureux sont les pauvres, les doux, ceux qui pleurent… ceux qui souffrent persécution pour la justice (Matthieu, V).

De là vient que, dans le christianisme, le mérite surnaturel se mesure à la folie de la Croix et non à la sagesse des paroles ni à la puissance du monde ; et la hiérarchie ecclésiastique exige que le plus grand se reconnaisse le plus petit — ainsi le Souverain Pontife est le **Serviteur des serviteurs de Dieu —**, parce que le Christ, le Maître, n'est pas venu pour être servi, mais pour servir.

Bossuet a exposé cette doctrine dans son sermon sur « **L'éminente dignité des pauvres dans l'Église** ». Les pauvres y entrent de plein droit ; les riches ne peuvent participer aux richesses surnaturelles s'ils ne consentent à ouvrir leurs trésors et à les prodiguer aux pauvres, après avoir humblement baisé leurs pieds.

LES TROIS SENS DU MOT DÉMOCRATIE

« La philosophie doit, sous peine de tout embrouiller, distinguer trois sens dans le mot démocratie :

1° La démocratie comme tendance sociale recommandée par les Papes — démophilie, démocratie chrétienne —, et qui n'est autre que le zèle à procurer aux classes laborieuses, aujourd'hui plus que jamais opprimées dans le monde moderne, des conditions humaines de vie, requises non seulement par la charité, mais avant tout par la justice. En poursuivant dans cette direction, on arriverait sans doute à une critique radicale de notre régime économique, comme de nombreux auteurs catholiques l'ont déjà esquissé.

On peut déplorer que la préoccupation des masses catholiques pour la défense de l'ordre social et la lutte contre les éléments révolutionnaires ait fréquemment coïncidé avec l'omission de ce devoir essentiel et avec un défaut d'attention aux prescriptions de Léon XIII.

2° La démocratie politique (*politeia*), entendue au sens d'Aristote et de saint Thomas, et, par exemple, de l'ancienne démocratie helvétique, que l'Église comme la philosophie tiennent pour l'une des

formes possibles de gouvernement, légitime en droit — et indiquée ou non en fait, selon les conditions et les formes historiques.

3° Le démocratisme, ou la démocratie au sens de Rousseau, disons le mythe religieux de la Démocratie, qui est tout autre chose que le régime démocratique légitime. Ce mythe régit, dans le *Contrat social*, une théorie des trois régimes classiques — monarchique, aristocratique et démocratique — également fausse et pernicieuse. La démocratie ainsi entendue se confond avec le dogme du Peuple Souverain qui, uni au dogme de la Volonté générale et de la Loi comme expression du Nombre, constitue, à sa limite, l'erreur du panthéisme politique : la multitude-Dieu.

Il faut toutefois observer que ce qui rend tragique la condition des peuples dans les temps modernes, c'est que, de fait, dans la réalité concrète, le mythe religieux de la Démocratie a entièrement envahi et contaminé la démocratie politique, et même toutes les formes actuelles de gouvernement.

L'effort de l'intelligence doit consister à opérer les distinctions nécessaires et à étudier — en tenant compte des connexions de fait établies par l'histoire — les conditions d'un redressement pratique, qui ne réussira que s'il est total.

Ajoutons que, dans le vocabulaire de saint Thomas, la démocratie comme forme politique légitime — démocratie au sens du deuxième point — ne s'appelle pas démocratie, mais **République (*politia*)**. C'est une forme de régime mixte dans laquelle le principe démocratique qui, à l'état pur, tend à la domination du nombre : *Democratia, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam*

multitudinis opprimit divites (« **La démocratie, c'est-à-dire le pouvoir du peuple, lorsque le peuple des plébéiens, par la puissance du nombre, opprime les riches** ») (*De Regno*, I, 1), est tempéré par le principe aristocratique — pouvoir de ceux qui se distinguent par leur valeur et leur vertu — et surtout par le principe oligarchique — pouvoir de ceux qui se distinguent par la richesse ou la puissance. Cf. *Comment. in Polit. Aristotelis*, V, VII. C'est en cela que consiste proprement une démocratie améliorée. » (Marcel Demongeot, *Le meilleur régime politique selon saint Thomas*.)

« **Quant au mot démocratie, il désigne, chez saint Thomas, la forme corrompue de la *politia* et le principe démocratique à l'état pur.** » (Maritain, *Primauté du Spirituel*, Annexes, VI.)

Qu'il nous soit permis d'ajouter que les catholiques démocratistes ont coutume de confondre les trois sens indiqués du mot démocratie ; comme le démocratisme, au sens du Peuple Souverain créateur de toute moralité et de tout droit, indépendant de Dieu, est manifestement hérétique, ils l'atténuent, l'accommodent et l'expliquent en disant que le Peuple, dépositaire de la Souveraineté qu'il reçoit de Dieu, la délègue aux gouvernants, qui ne sont plus que les vicaires de sa Volonté.

Il sera difficile de trouver un catholique démocratiste — de ces catholiques qui ne parlent pas du Christ, mais bien de la Démocratie, ou de la Démocratie chrétienne, ou de la Démocratie et du Christ, ou de la Démocratie et de l'Église, comme si le Christ ne suffisait pas à sauver le monde — qui, pour justifier la démocratie, ne recoure à cette théorie sur l'origine du pouvoir. Symptôme significatif, qui révèle une mentalité démocratiste, puisque l'on prétend ainsi conférer à la

démocratie une certaine prééminence ou supériorité sur les autres formes de gouvernement ; chose condamnée par Pie X lorsque, dans sa lettre au *Sillon*, il écrit :

« De même, la démocratie est la seule qui, selon lui [Le Sillon], inaugurera le règne de la justice parfaite ; mais n'est-ce pas faire injure aux autres formes de gouvernement, que l'on ravale ainsi à la condition de gouvernements impuissants, supportables seulement faute de mieux ? Au reste, Le Sillon se heurte encore sur ce point aux enseignements de Léon XIII. Il aurait pu lire dans l'Encyclique déjà citée sur le pouvoir politique que, "la justice étant sauve, il n'est pas interdit aux peuples de se donner le gouvernement qui répond le mieux à leur caractère ou aux institutions et coutumes qu'ils ont reçues de leurs ancêtres". Or, puisque l'Encyclique se réfère à la triple forme de gouvernement bien connue, elle suppose par là même que la justice est compatible avec chacune d'elles. Et l'Encyclique sur la condition des ouvriers n'affirme-t-elle pas clairement la possibilité de restaurer la justice dans les organisations actuelles de la société, puisqu'elle en indique les moyens ? Mais, comme Léon XIII entendait sans aucun doute parler, non d'une justice quelconque, mais de la justice parfaite, en enseignant que la justice est compatible avec les trois formes de gouvernement connues, il enseignait également que, sous ce rapport, la démocratie ne jouit d'aucun privilège particulier. Les sillonistes qui prétendent le contraire, ou bien refusent d'entendre l'Église, ou bien se forment de la justice et de l'égalité une conception qui n'est pas catholique. »

LÉON XIII ET LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

Nous reproduisons ici les paragraphes de l'encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901, dans lesquels Léon XIII expose les précautions avec lesquelles doit être entendue l'expression de démocratie chrétienne.

« C'est ainsi — dit Léon XIII — que s'est établie parmi les catholiques, sous les auspices de l'Église, une communauté d'action et une série d'œuvres destinées à venir en aide au peuple, exposé aux embûches et aux dangers non moins qu'à l'indigence et aux travaux.

Au début, cette espèce de bienfaisance populaire ne se distinguait par aucune dénomination particulière. Le terme de **socialisme chrétien**, introduit par quelques-uns, ainsi que d'autres expressions qui en dérivaient, sont justement tombés en désuétude. D'autres préférèrent, et avec raison, l'appeler **action chrétienne populaire**. Ailleurs, ceux qui s'occupent de ces questions sont appelés **chrétiens sociaux**. Il est enfin des lieux où cette action est appelée **démocratie chrétienne**, et ceux qui s'y consacrent **démocrates chrétiens** ; le système défendu

par les socialistes est, en revanche, désigné sous le nom de **démocratie sociale**.

Or, de ces deux dernières expressions, si la première, "chrétiens sociaux", ne suscite presque aucune protestation, la seconde, "démocratie chrétienne", déplaît à beaucoup de personnes honnêtes qui lui trouvent un sens équivoque et dangereux et, pour plus d'un motif, se défient de cette dénomination. Elles craignent que ce mot ne soit qu'un mauvais déguisement du gouvernement populaire, ou qu'il ne marque en sa faveur une préférence sur les autres formes de gouvernement…

Comme, sur ce point, il existe communément des discussions trop prolongées et souvent âpres, la conscience de Notre charge Nous avertit de mettre fin à cette controverse, en définissant quelles doivent être les idées des catholiques en cette matière.

La démocratie chrétienne, par cela seul qu'elle se dit chrétienne, doit s'appuyer sur les principes de la foi divine comme sur son fondement propre. Elle doit pourvoir aux intérêts des faibles, sans cesser de conduire à la perfection qui leur convient les âmes créées pour les biens éternels. Pour elle, rien ne doit être plus sacré que la justice ; elle doit mettre à l'abri de toute atteinte le droit de propriété et de possession ; maintenir la distinction des classes, qui est sans aucun doute nécessaire à un État bien constitué ; enfin, elle doit favoriser pour la communauté humaine une forme et un caractère en harmonie avec ceux qu'a établis Dieu Créateur.

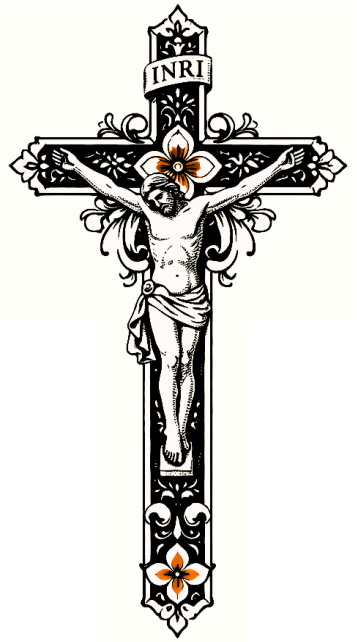
Mais il est illicite de détourner vers un sens politique le terme de démocratie chrétienne. Sans doute, la démocratie, conformément à

l'étymologie du mot et à l'usage qu'en ont fait les philosophes, se rapporte au régime populaire ; mais, dans les circonstances actuelles, il ne faut employer ce terme qu'en le dépouillant de toute signification politique et en ne lui attribuant d'autre sens que celui d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple.

En effet, les préceptes de la nature et de l'Évangile, étant par leur autorité propre au-dessus des vicissitudes humaines, doivent nécessairement ne dépendre d'aucune forme de gouvernement civil ; ils peuvent cependant s'accommoder de chacune de ces formes, pourvu qu'elle ne répugne ni à l'honnêteté ni à la justice. Ils sont donc et demeurent entièrement étrangers aux passions des partis et aux divers événements, en sorte que, quelle que soit la constitution de l'État, les citoyens peuvent et doivent observer les mêmes préceptes, qui leur commandent d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et le prochain comme eux-mêmes.

Telle fut la constante discipline de l'Église ; telle fut aussi celle que les Pontifes romains ont toujours appliquée à l'égard des États, quelles que fussent leurs formes de gouvernement.

Cela étant établi, les intentions et l'action de ceux qui travaillent au bien des prolétaires ne peuvent jamais tendre à préférer un régime civil à un autre, ni à se servir de cette action comme d'un moyen pour l'introduire. » (*Graves de communi*, 18 janvier 1901.)


INRI